

के रूप में दिखाई देता है। परन्तु वह अलात जिस समय उस घरे के जिस एक कोण पर है, उसी समय अन्य किसी कोण पर नहीं है; परन्तु अलात के तेज़ी से घुमाये जाने के कारण [आशुसञ्चारात्] उसके व्यवच्छेद [अनुपस्थिति के अवकाश] को दृष्टि से पकड़ा नहीं जाता। यद्यपि प्रत्येक कोण पर अलात ठीक क्रम के अनुसार आता है। इसीप्रकार आशुसञ्चारी मन विभिन्न इन्द्रियों के साथ क्रमपूर्वक सम्बद्ध होकर ही उस विषय के ग्रहण में साधन बनता है। ये ग्रहण [ज्ञान] बराबर क्रमपूर्वक होते हैं; परन्तु मनःसञ्चार की तीव्रता के कारण उस क्रमको पकड़ने में व्यक्ति अक्षम रहता है, और यह सम्भता है कि यह सब एकसाथ हो रहा है। एकसाथ होने की प्रतीति केवल भ्रम है।

आजङ्का कीजासकती है कि क्रम का ग्रहण न होने से क्रियाओं का युगपत् होना प्रतीत होता है; इसमें प्रमाण क्या है? ऐसा क्यों न मानाजाय कि वे समस्त क्रियामूलक ज्ञान वस्तुतः युगपत् हो रहे हैं?

ज्ञान व क्रियाओं के युगपत् न होने में प्रमाण का उल्लेख प्रथम कर दिया गया है। विभिन्न इन्द्रियों द्वारा उनके ग्राह्य विषय क्रम से गृहीत होते हैं, युगपत् नहीं होते; यह ज्ञानायोगपक्ष हेतु अबाधित है। प्रत्येक व्यक्ति अपने अनुभव से ऐसे जानता है। इसी आधार पर मन का एकत्व सिद्ध किया गया है। मन के एक होनेसे एक क्षण में अनेक क्रियाओं का होना सम्भव नहीं। इसमें निश्चित होता है—अनेक क्रियाओं के युगपत् होने की प्रतीति—क्रम का ग्रहण न होने के कारण—भ्रान्त है। इस तथ्य को दृष्टान्त के आधार पर इसप्रकार सम्भत्ता चाहिये—

जब व्यक्ति अपने देखे या सुने अर्थों के विषय में चिन्तन करता है, तब स्मृतिरूप ज्ञान निरन्तर क्रमपूर्वक उसके अन्तरात्मा में उभरते रहते हैं, इनमें योगपक्ष किसी अंश में नहीं देखाजाता। इससे अन्य अवस्थार्थों में भी ज्ञान का क्रमपूर्वक होना अनुमान कियाजासकता है। क्रम के अग्रहण का अन्य उदाहरण प्रस्तुत कियाजाता है—

एक व्यक्ति अन्य व्यक्ति को किसी अर्थ का बोध कराने के लिए ज्ञान-पूर्वक एक वाक्य का उच्चारण करता है। वहाँ वर्ण, पद, वाक्य और उनका ज्ञान, तथा उनके अर्थों का ज्ञान होने में क्रम का ग्रहण नहीं होगा। कहना, सुनना, सम्भत्ता सब युगपत् होगया,—ऐसा प्रतीत होता है; यद्यपि प्रत्येक वर्ण का उच्चारण क्रमपूर्वक है, एक वर्ण के उच्चारणकाल में अन्य वर्ण का उच्चारण असम्भव है। प्रत्येक पद में एक-एक वर्ण का ज्ञान और प्रत्येक वाक्य में अनेक पदों का ज्ञान क्रमपूर्वक होता है। क्रमिक उच्चारण के समान उनका श्रवण क्रम-पूर्वक होता है। वर्णों से पद का और पदों से वाक्य का प्रतिस्न्धान होता है, अनन्तर पदार्थ के स्मरण से वाक्यार्थ-बोध होता है। यह सब कार्य क्रमपूर्वक

होता है, परन्तु उन ज्ञानों का व्यापार अति शीघ्र होजाने से उनके क्रम का ग्रहण नहीं होपाता । यह स्थिति अन्यत्र भी ज्ञान व क्रियाओं के युगपत् न होने का अनुमान कराती है । वस्तुतः क्रम का ग्रहण न होने से इनके युगपत् होने का भ्रम होजाता है । ज्ञानों का युगपत् होना कहीं सन्देह रहित नहीं है, जिससे एक शरीर में अनेक मन होने का अनुमान कियाजासके ॥ ६० ॥

मन अणु है—आचार्य सूत्रकार ने उक्त हेतु के आधार पर मन के एक अन्य धर्म का निर्देश किया —

यथोक्तहेतुत्वाच्चाणु ॥ ६१ ॥ (३३०)

[यथोक्तहेतुत्वात्] जैसा कहागया है हेतु, उसके होने से [च] तथा [अणु] अणु-परिमाण है, मन ।

ज्ञानों के युगपत् न होने से मन अणु-परिमाण है । यदि मन को अणु-परिमाण न मानाजाय, तो एक समय में अनेक इन्द्रियों के साथ मन का संयोग होने से अनेक ज्ञानों का युगपत् होना प्राप्त होगा, जो सम्भव नहीं है । इसलिये मन को विभू न मानकर अणु मानाजाता है । मध्यम-परिमाणवाला प्रत्येक द्रव्य सावयव तथा अनित्य होता है । मन नित्य एवं निरवयव है, अतः उसे मध्यम परिमाण नहीं कहाजायकता । अनित्य मानने पर उसके कारणों की कल्पना करनी होगी, जो सम्भव नहीं । अतः मन नित्य व अणु है ॥ ६१ ॥

शरीर की रचना पूर्व-कर्मानुसार—प्राणी के शरीर की रचना, वहाँ भी मानव-शरीर की रचना बड़ी अद्भुत है । इसकी रचना में प्राणी के धर्म-अधर्म-रूप अद्भुत का सहयोग पूर्णरूप में रहता है । लोक में निर्वाचरूप से यह देखा-जाता है कि समस्त इन्द्रियों के सहित मन का सब व्यापार शरीर के आधार से होता है, अन्यत्र नहीं । ज्ञाता चेतन-आत्मा के सबप्रकार के ज्ञान और समस्त उपभोग, किसी का त्यागना व पाना आदि सब व्यवहार शरीर के भरोसे पर होपाते हैं । इस विषय में एक-दूसरे के विपरीत विचारों को जानकर संजय होजाता है कि क्या शरीर की रचना आत्मा के पूर्वकृत कर्मों के कारण होती है, अथवा कर्म-निमित्तता की उपेक्षा करके, अर्थात् कर्म-सहयोग के बिना केवल पृथिवी आदि भूतों के संयोग से होजाती है ? क्योंकि सुनाजाता है—कोई आचार्य शरीर-रचना को कर्म-निमित्तक मानते हैं; तथा अन्य आचार्य बिना कर्म-निमित्त के भूतमात्र से इसकी रचना बताते हैं । आचार्य सूत्रकार ने इस विषय में यथार्थ तत्त्व का निर्देश किया—

पूर्वकृतफलानुबन्धात् तदुत्पत्तिः ॥ ६२ ॥ (३३१)

[पूर्वकृतफलानुबन्धात्] पहले किये कर्मों के फलरूप (आत्मनिष्ठ) अद्भुत (धर्म-अधर्म) के सम्बन्ध से—सहयोग से [तद्-उत्पत्तिः] उसकी (शरीर की) उत्पत्ति-रचना होती है ।

पहले जन्मों के काल में जो वाणी, बुद्धि और शरीर के द्वारा आत्मा ने शुभ-अशुभ कर्मों का अनुष्ठान किया, उन कर्मों के फलस्वरूप धर्म-अधर्म (अदृष्ट) एवं संस्कार आत्मा में निहित रहते हैं। भूतों से शरीर की उत्पत्ति में आत्म-समवेत वे धर्म-अधर्म सहयोगी रहते हैं। जहाँ शरीर के उपादान समवायि-कारण, भूत-तत्त्व हैं, वहाँ शरीर को प्राप्त करनेवाले आत्मा के पूर्वकृत धर्म-अधर्म शरीर के निमित्त कारण हैं। अदृष्टानिरपेक्ष स्वतन्त्र भूतों से शरीर की उत्पत्ति नहीं होती।

जिसमें अधिष्ठित आत्मा यह 'मैं हूँ' ऐसा समझता, व अभिमान करता है, जिसको अपना रूप मानता हुआ उसकी चोट-फैट, रोग, व्रण आदि को स्वयं में अभिनिवेशित करता है, जहाँ उपभोग की लालसा से विषयों को उपलब्ध करता हुआ धर्म और अधर्म का सञ्चय कियाकरता है, वह इस आत्मा का शरीर है। एक शरीर के निमित्त धर्म-अधर्म जब भोग आदि के द्वारा समाप्त होजाते हैं, तब वह शरीर पूरा होजाता है, नष्ट होजाता है; उसके अनन्तर अन्य सञ्चित अदृष्ट से किन्हीं सीमित धर्म-अधर्म के अनुसार आत्मा को अन्य शरीर प्राप्त होजाता है। इस शरीर के प्राप्त होने पर पहले शरीर के समान आत्मा इसमें अपने प्रयोजन की सिद्धि के लिए वाणी, बुद्धि एवं शरीर द्वारा कियेजानेवाले अनुष्ठानों में निरन्तर प्रवृत्त रहाकरता है। जीवन की यह सब प्रक्रिया-भूतों से शरीर की उत्पत्ति में-आत्मगत धर्म-अधर्म का सहयोग मानने पर सम्भव होती है।

लोकव्यवहार में यह स्पष्ट देखाजाता है-पुरुष के प्रयोजन-जलाहरण, देहाच्छादन, सुगमयात्रा-आदि को सम्पन्न करने में समर्थ घट-पट-रथ आदि द्रव्यों का उत्पादन-पुरुष के विशेषगुण प्रयत्न का सहयोग होने पर-भूतों से होपाता है। स्वतन्त्र भूत घट, पट, रथ आदि का निर्माण नहीं कर सकते, न वे इस रूप में स्वयं परिणत होते हैं। इसीप्रकार शरीररचना के विषय में अनुमात करलेना चाहिये। भूतों का विकार यह शरीर आत्मा के धर्म-अधर्मरूप विभिन्न गुणों के सहयोग बिना नहीं होपाता, जिसमें अधिष्ठित हुआ आत्मा समस्त जीवनकाल में अपने प्रयोजनों की सिद्धि के लिए प्रवृत्त रहता है ॥ ६२ ॥

शरीररचना कर्मनिमित्तक नहीं—आत्मा एवं आत्मगत गुणों की अपेक्षा न रखते हुए अन्य भूत-तत्त्वों की रचना के समान, शरीर की रचना कर्मनिरपेक्ष मानलेनी चाहिये; शिष्य की ऐसी आशङ्का को आचार्य सूत्रकार ने सूत्रित किया—

भूतेभ्यो मूर्त्युपादानवत् तदुपादानम् ॥ ६३ ॥ (३३२)

[भूतेभ्यः] भूतों से (कर्मों की अपेक्षा के बिना) [मूर्त्युपादानवत्] भूतियों-पृथिवी आदि द्रव्यों के उपादान-आत्मलाभ के समान [तदुपादानम्] शरीर का उपादान-उत्पाद होजाता है (केवल भूतों से)।

पृथिवी आदि भूत-भौतिक लोक तथा पृथिवी में रेत, कंकड़ी, पत्थर, गेरू, अञ्जन आदि विविध मूर्त द्रव्य जैसे कर्मनिरपेक्ष स्वतन्त्र भूतों से उत्पन्न होते हैं, तथा पुरुष के प्रयोजनों को सिद्ध करने के लिए इनका उपयोग किया जाता है; ऐसे कर्मनिरपेक्ष भूतों से—पुरुष के प्रयोजनों को सिद्ध करनेवाले—शरीर का उत्पन्न होना मानाजायसकता है। इस मान्यता में भूतों से अतिरिक्त किसी आत्मा आदि चेतनतत्त्व को मानने की अपेक्षा नहीं रहती ॥ ६३ ॥

‘मूर्त्युपादान’ दृष्टान्त साध्यसम—आचार्य सूत्रकार ने इस विषय में बताया—

न साध्यसमत्वात् ॥ ६४ ॥ (३३३)

[न] नहीं (युक्त, उक्त कथन), [साध्यसमत्वात्] साध्य के समान होने से । प्रमाण से सिद्ध कोई हेतु या उदाहरण, किसी अन्य साध्य अर्थ को सिद्ध करने में समर्थ होता है । जो अर्थ अभी सिद्ध न होकर स्वयं साध्य है, वह अन्य अर्थ को सिद्ध नहीं करसकता । मत सूत्र में प्रस्तुत ‘मूर्त्युपादान’ दृष्टान्त अभी स्वयं साध्य है । तात्पर्य है पृथिवी आदि लोकलोकान्तर, एवं पृथिवी में विविध पदार्थों की रचना किसी चेतन की प्रेरणा के बिना एवं कर्मों की अपेक्षा के बिना होजाती है, यह किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं है । अतः इसके आधार पर कोई निर्णय नहीं लियाजायसकता; यह दृष्टान्त साध्यसम है ॥ ६४ ॥

शरीर-रचना कर्म-सापेक्ष—आचार्य सूत्रकार ने उक्त कथन में अन्य दोष प्रस्तुत किया—

न उत्पत्तिनिमित्तत्वान्मातापित्रोः ॥ ६५ ॥ (३३४)

[न] नहीं (युक्त, उक्त कथन), [उत्पत्तिनिमित्तत्वात्] उत्पत्ति का निमित्त होने से [मातापित्रोः] माता-पिता के, (पुत्र-शरीर की रचना में) ।

पृथिवी-पाषाण, गौरिक आदि विविध भूत-भौतिक पदार्थों की रचना निर्बीज होती है; परन्तु शरीर की रचना रजवीर्य-निमित्तपूर्वक होती है । अतः शरीर की उत्पत्ति में ‘मूर्त्युपादान’ दृष्टान्त विषम है । तात्पर्य है—पाषाण आदि की उत्पत्ति जैसे केवल भूतों से होना सम्भव है, वैसे शरीर की उत्पत्ति सम्भव नहीं; क्योंकि जैसे शरीर की उत्पत्ति में माता-पिता का रज-वीर्य निमित्त होता है, वैसे पाषाण आदि की उत्पत्ति में नहीं है । अन्यथा पाषाण आदि के समान शरीर शुक-शोणित के बिना उत्पन्न होजाना चाहिये । अतः पाषाण आदि तथा शरीर की उत्पत्ति में समता न होने से यह बिपरीत दृष्टान्त है ।

सूत्र में ‘मातृ-पितृ’ पद शोणित व शुक का बोध कराते हैं । आत्मा अपने धर्म-अधर्म के अनुसार जब मातृ-धर्म में आता है, तब वह कर्मानुसार गर्भवास की कण्ठस्थ स्थिति का अनुभव करता है । माता-पिता अपने कर्मों के अनुसार

पुत्रफल-प्राप्ति का अनुभव करते हैं। यह स्थिति स्पष्ट करती है—माता के गर्भाशय में आश्रय पाकर भूतों से शरीरोत्पत्ति के प्रयोजक होते हैं—कर्म। शरीर-रचना के साथ कर्मों का सम्बन्ध स्पष्ट है। इससे पापाण आदि द्रव्य तथा शरीर की उत्पत्ति का भेद ज्ञात होजाता है। शरीर में बीज की अनुकूलता है, पापाण आदि में नहीं। अतः उक्त दृष्टान्त कर्मनिरपेक्ष शरीररचना का साधक नहीं होसकता ॥ ६५ ॥

शरीर-रचना का क्रम—शरीर की रचना में आचार्य सूत्रकार शुक-शोणित के अतिरिक्त अन्य कारण बताता है, जो पापाणादि की उत्पत्ति में सम्भव नहीं। आचार्य ने बताया—

तथाऽऽहारस्य ॥ ६६ ॥ (३३५)

[तथा] उसी प्रकार [आहारस्य] आहार के (माता द्वारा कियेगये, शरीरोत्पत्ति का निमित्त होने से)।

मातृ-आहार देहरचना में हेतु—गत सूत्र से 'उत्पत्तिनिमित्तत्वात्' हेतुपद यहाँ अनुवृत्त होता है। जैसे गर्भस्थिति के लिए शरीरोत्पत्ति में शुक-शोणित निमित्त है, उसीप्रकार गर्भस्थिति होजाने के अनन्तर आगे शरीर की रचना में माता-द्वारा कियागया आहार निमित्त होता है। माता जो खाली-पीती है, उसके पनराने पर माता के शरीर में रस-द्रव्य का उपचय होता है, जिससे गर्भस्थित कल-पिण्ड पालित पोषित होता हुआ शरीर के रूप में अनैः-जनैः वृद्धि को प्राप्त होतारहता है। गर्भ में शुक-शोणित के साथ सञ्चित आहाररस शरीर की कमिक रचना का प्रयोजक है। शरीर का रचनाक्रम इन पदों से अभिव्यक्त कियाजाता है—अर्बुद, मांसपेशी, कलक, कण्ठर अथवा कण्ठरा, शिरस्, पाणि पाद आदि। इनका स्वरूप इसप्रकार समझना चाहिये—अर्बुद-बुलबुलाजैसा, मांस-जब उसमें थोड़ा ठोसपना आजाता है। जब उसमें और अधिक गिट्टी के समान घनता आजाती है। कल-यज्ञों की अभिव्यक्ति के लिए उसमें कुछ भाग जब उभरने लगते हैं। कण्ठर-जब उसमें कुछ लम्बाई दिखाई देनेलगती है। शिरस्-ऊपर का भाग कुछ अधिक स्पष्ट शिर-जैसा तथा शेष भाग से कुछ भारी अलग-जैसा दीखने लगता है। पाणि-बांह व हाथ के भाग, एवं पाद-टाँग व पैर के भाग स्पष्ट होजाते हैं। शरीर का ऐसा स्वरूप लगभग तीन मास में पूरा होता है। याज्ञवल्क्यस्मृति में बताया है—

प्रथमे मासि संक्लेदभूतो धातुर्विमूर्च्छितः।

मास्यर्बुदं द्वितीये तु तृतीयेऽङ्गैर्निद्रयैर्वृतः

[प्रायश्चिन्नाध्याय, (३), ७५]

वीर्यधातु अन्य अपेक्षित पार्थिव आदि धातुओं से मिलकर गर्भ के पहले महीने में द्रवरूप बनारहता है। दूसरे महीने में कुछ कठिन मांसपिण्ड के समान

हो जाता है; उसकी संज्ञा 'अर्धद' है। तीसरे महीने में शरीर मिर, हाथ, पैर आदि अङ्ग तथा इन्द्रिय-गोचकों से युक्त हो जाता है। मुश्रुत [शां० ३।१४] में कहा है—'द्वितीये शीतोष्णानिलैरभिपच्यमानो भूतसंघातो घनो जायते।' शरीर के कारण तत्त्व भूतसंघात गर्भ के दूसरे महीने में सरसी-शरमी तथा प्राणवायु के द्वारा पकाया जाता हुआ घनता-कटोरना को प्राप्त हो जाता है।

इसप्रकार माताद्वारा उपभूक्त आहार-द्रव्य के परिणामभूत रसों से पुष्ट होता हुआ शरीर तीसरे मास में सर्वथा पूर्ण हो जाता है; यह प्रसवकाल है। मातृभुक्त आहारद्रव्य के रस गर्भ-नाड़ी द्वारा गर्भ में पहुँचकर शिशु-शरीर को उस समय तक पुष्ट करते रहते हैं, जबतक प्रसवकाल आजाय।

अन्न-मान आदि की यह सब स्थिति घट, पट, रेता, पत्थर आदि की रचना में सम्भव नहीं। इसलिये शरीर की रचना में आत्मा के धर्म-अधर्म को निमित्त मानेजाने में कोई बाधा नहीं है। यदि कर्मनिरपेक्ष गुणों से शरीर की उत्पत्ति होजाया करती, तो शुक्लोणित सम्पर्क के अनन्तर कोई दम्पती निःसन्तान न रहाकरते ॥ ६६ ॥

कर्मनिरपेक्ष देहरचना नहीं—आचार्य सूत्रकार ने इसी अर्थ का प्रकाशान्तर से निर्देव किया—

पाप्ती चानियमात् ॥ ६७ ॥ (३३६)

[पाप्ता] प्रात होजाने पर (स्त्री-पुरुष संयोग के) [च] भी [अनियमान] नियम न होने से सन्तानोत्पत्ति का]।

पति-पत्नी का संयोग सर्वत्र गर्भाधान का हेतु होजाता हो, ऐसा नहीं है। तत्त्व-ज्ञानता पड़ता है, माता-पिता के पूर्व-कर्म जहाँ सन्तानोत्पत्ति के अनुकूल होते हैं, वहाँ संयोग होने पर गर्भाधान एवं सन्तान-प्रसव की सम्भावना रहती है। जहाँ अनुकूल कर्म नहीं होते, वहाँ संयोग निष्फल जाता है। यह नियम नहीं कि संयोग होने पर अवश्य शरीररचना व सन्तानोत्पाद हो। यदि कर्मनिरपेक्ष केवल भूततत्त्व शरीररचना में निमित्त हों, तो पति-पत्नी-संयोग के अनन्तर नियमपूर्वक शरीररचना व सन्तानोत्पत्ति होनी चाहिये; क्योंकि यहाँ अथवा किसी कारण का अभाव नहीं रहता। कारणसामग्री के रहने पर कार्य अवश्य होना चाहिये। नियम से सन्तानोत्पत्तिरूप कार्य का पति-पत्नी-संयोग होने पर भी—न होना, वहाँ किसी कारणविशेष के अभाव को अभिव्यक्त करता है। वह कारण आत्मा के स्वकृत पूर्व-कर्म सम्भव है। अतः शरीररचना में कर्मों की कारणता अबाधित है ॥ ६७ ॥

कर्मतापेक्ष है तर-तारी-संयोग—आचार्य सूत्रकार ने इस विषय में और भी बताया—

शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत् संयोगोत्पत्तिनिमित्तं कर्म

॥ ६८ ॥ (३३७)

[शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत्] शरीर की उत्पत्ति में निमित्त होने के समान [संयोगोत्पत्तिनिमित्तम्] संयोग की उत्पत्ति में निमित्त होता है [कर्म] कर्म (आत्मा का पूर्वकृत धर्म-अधर्म) ।

नर-नारी का संयोग होने पर जब गर्भाधान नहीं होता, वहाँ यह कहा जा-सकता है,—ऐसे अवसरों पर यही समझना चाहिये कि संयोग ठीक नहीं हो-पाया । उसमें कुछ न्यूनता रह गई है, इसी कारण संयोग होने पर गर्भाधान नहीं हो सका । इसमें कर्म को निमित्त मानने की कोई आवश्यकता नहीं है । इसके समाधानरूप में सूत्रकार ने बताया—कर्म न केवल शरीर की उत्पत्ति में कारण है, अपितु जो नर-नारी-संयोग शरीरोत्पत्ति का प्रयोजक है, उसका भी निमित्त कर्म है । सन्तानोत्पादक संयोग आवश्यकरूप से कर्मसापेक्ष रहता है । संयोग होने पर गर्भाधान न होना, सन्तानोत्पत्ति में जिस कारण के अभाव को अभि-व्यक्त करता है, वह कारण कर्म है । नर-नारी-संयोग सर्वत्र समान रहते हैं । संयोग में अन्य किसी प्रकार की न्यूनता सम्भव नहीं । इसलिए संयोग की पूर्णता कर्म-सापेक्ष माननी पड़ती है ।

शरीर की रचना दुर्लभ—शरीर की रचना वस्तुतः अत्यन्त दुर्लभ है । मानवदृष्टि से उसे अकल्पनीय कहा जाय, तो इसमें कुछ असत्य नहीं । पूर्वकाल में, शरीर आज भी, भौतिकविज्ञान, आधुनिकविज्ञान एवं अन्तुविज्ञान के इतना अधिक ज्ञान होने पर भी शरीररचना के पूर्णज्ञान का दावा नहीं किया जा सकता; रचना करना तो दूर की बात है । शरीर की रचना पर विचार कीजिये—इसमें रक्त आदि धातु, प्राण तथा ज्ञानवहा नाड़ियों का जाल बिछा हुआ है । यह नाड़ीजाल इतना सूक्ष्म एवं परस्पर गुथा हुआ है, जिसका पूर्णरूप से ज्ञान आज-तक भी मानव नहीं कर सका है । त्वक्-इन्द्रिय का समस्त शरीर पर व्याप्त रहना, तथा प्रत्येक रोम एवं छोटे-से-छोटे ग्रंथ पर संवेदनशीलता व उसकी संचार-पद्धति का विद्यमान होना; न्यूनाधिक मात्रा की मांसपेशियों का यथा-स्थान संघटन एवं विभिन्न अंगों में छोटे-बड़े जोड़ों का सामंजस्य; सिर, भुजाएँ, उदर आदि की चमत्कारी रचना; विभिन्न प्रकोष्ठों में वात, पित्त, कफ के प्रतिष्ठान व संचार आदि की व्यवस्था; मुख-कण्ठ आदि में ध्वनि के उपयोगी अवयव-सन्निवेश; आमाशय-पक्वाशय एवं विविध प्रकार के ऊर्ध्व-अव-ओतों का निरन्तर व्यवस्थित प्रसार, आदि रूप में शरीर की रचना अपने अवयव-सन्निवेश आदि के साथ इतनी सुविचारपूर्ण नियमित व सुदृढ़ है, जिसे केवल जड़मय भूततत्त्वों के द्वारा सम्पन्न किया जाना सर्वथा अशक्य है । ऐसी रचना में

कर्मसापेक्षता चेतन के सहयोग का साक्षी है। इसप्रकार आत्मा के सुकृत-दुष्कृत को शरीरोत्पत्ति में निमित्त मानना प्रमाणित होता है।

यह व्यवहार द्वारा स्पष्ट सिद्ध है कि चैत्र के सुख-दुःख आदि भोग का अनुभव मंत्र आदि अन्य किसीको नहीं होता। इसका कारण है—शरीर के आधार पर चैत्र नाम से व्यवहृत आत्मा उस नियत देह में सुख-दुःख आदि का अनुभव करता है। यदि आत्मा की शरीरप्राप्ति एवं शरीररचना को अकर्मनिमित्त माना-जाता है, तो सुख-दुःख-भोग आदि की इस व्यवस्था का होना असम्भव हो-जायगा। क्योंकि उस दशा में आत्मा सब समान हैं, तथा शरीररचना व भोग के साधन विद्युद् [कर्मनिरपेक्ष] भूत-तत्त्व सबके लिए समान हैं। तब चैत्र के भोगानुभव का मंत्र को अनुभव होने में कोई बाधा नहीं होनी चाहिए। सब अनुभव सबको समानरूप से प्रतीत हों। परन्तु ऐसी स्थिति का नितान्त अभाव है। तब वस्तुस्थिति को देखते हुए यह मानना पड़ता है कि जिस आत्मा के जो कर्म फलोन्मुख हैं, उनके अनुसार ईश्वरीय व्यवस्था से उस आत्मा के विधे शरीर-रचना होती है; तथा वही आत्मा उस शरीर द्वारा कर्मानुसार सुख-दुःख आदि का अनुभव किया करता है, अन्य आत्मा नहीं। क्योंकि प्रत्येक आत्मा के अपने-अपने कर्म उनसे सम्बद्ध रहते हैं, तथा एक आत्मा की स्थिति को अन्य आत्मा की स्थिति से भिन्न करते हैं।

इसप्रकार जैसे शरीर की उत्पत्ति में कर्म निमित्त हैं, वैसे आत्मा का विशिष्ट शरीर के साथ संयोग होने में कर्म निमित्त हैं। प्रस्तुत प्रसंग में प्रत्येक आत्मा का किसी व्यवस्थित शरीर के साथ सम्बन्ध होना यहाँ 'संयोग' पद का अर्थ है। फलतः आत्मा का ऐसे शरीर के साथ सम्बन्ध होना भी कर्मनिमित्तक है। शरीर की उत्पत्ति के लिए नर-नारी का संयोग, शरीर की विशिष्ट रचना, एवं किसी विशिष्ट आत्मा का एक व्यवस्थित शरीर के साथ संयोग, इन सभी कार्यों में आत्मा के सुकृत-दुष्कृत कर्म निमित्त रहते हैं। सांसारिक विविध अनुभूतियों में आत्म-कर्मों की प्रयोजकता अपना विशिष्ट स्थान रखती है ॥ ६८ ॥

शरीर-भेद कर्मसापेक्ष—आचार्य सूत्रकार ने उक्त विवरण का अन्यत्र अतिदेश बताया—

एतेन^१ नियमः प्रत्युक्तः ॥ ६९ ॥ (३३८)

[एतेन] इस पूर्वोक्त विवरण से [नियमः] नियम का (शरीरों की एक-रूपता का) [प्रत्युक्तः] प्रत्याख्यान समझलेना चाहिये।

१. 'एतेनानियमः' ऐसा पाठ ग्रन्थ संस्करणों में है। वाचस्पति मिश्र ने भी यही पाठ माना है। परन्तु सभी संस्करणों में पाठान्तर 'एतेन नियमः' दिया गया है। यह पाठ अर्थानुकूल उपयुक्त होने के कारण यहाँ स्वीकार किया है।

शरीर आदि की रचना कर्मों को निमित्त माने बिना होजाती है; इस विचार के अनुसार आत्माओं के निरतिशय [विशिष्टतारहित-समान] होने तथा भूतों के परस्पर समान होने से शरीरों की एकरूपता का नियम प्राप्त होता है। परस्पर आत्माओं में तथा परस्पर भूतों में कार्योत्पत्ति के लिए विलक्षणता के किसी कारण की सम्भावना न होने से शरीर आदि कार्य एकरूप होने चाहियें। प्रस्तुत सूत्र में 'नियम' पद का यही तात्पर्य है। तब एक आत्मा का जैसा शरीर है, सब आत्माओं का वैसा ही शरीर होना चाहिये; इस नियम का प्रत्याख्यान गत सूत्र [६८] द्वारा करदियागया है। शरीरों के बिलक्षण्य का कारण आत्म-कर्म रहते हैं; इनके अनुसार शरीरों की विलक्षण रचना होने से उक्त नियम नहीं रहता। यह अनियम, भेद अथवा एक-दूसरे में व्यावृत्ति का निवामक है।

इसीके अनुसार प्रत्येक आत्मा के शरीर-सम्बन्धरूप जन्म में भेद देखा-जाता है। कोई ऊँचे कुल में जन्म लेता है, कोई नीचे कुल में। कोई शरीर प्रशंसनीय सुन्दर होता है, तथा कोई निन्दित-कुरूप। कोई शरीर रोगयुक्त रहता है, कोई शरीर। कोई भूरोग। कोई पूरे अंगों से युक्त होता है, कोई विकलांग। कोई शरीर कपटों से भरा रहता है, वहीं सुर्मा का बाहुल्य देखाजाता है। कोई शरीर भीषण-उत्कर्ष के सूचक लक्षणों से युक्त रहता है, जैसे-आजानुवाह आदि होना; तथा कोई इसंग विपरीत होते हैं, अपकर्ष के सूचक, जैसे-अंगुलियों का मोटा व ठिगना होना, दोनों भौहों का मिले हुए होना आदि। कोई शरीर प्रशंसनीय लक्षणों वाला होता है, अतिमुन्दर सुडील-मुषटित आदि; तथा कोई निन्दनीय लक्षणों से युक्त, जैसे-ताक व होठों का मोटा होना, माथा दबा हुआ होना आदि। किसी शरीर में इन्द्रियाँ बड़ी पटु, अपने विषय को ग्रहण करने में पूर्ण समर्थ; तथा कोई शरीर शिथिल इन्द्रियों से युक्त रहता है, न ठीक दिखाई देता न सुनाई देता आदि। शरीर के अन्य सूक्ष्म आन्तरिक भेद इतने होसकते हैं, जिनकी गणना करना कठिन है।

मानव का यह जन्म-सम्बन्धी भेद प्रत्येक आत्मा में समवेत [नियमपूर्वक विद्यमान] धर्म-अधर्म भेद के कारण होता है। यदि प्रत्येक आत्मा में नियत धर्म-अधर्म-रूप अदृष्ट को स्वीकार नहीं कियाजाता, तो स्वकृत कर्मरूप अतिशय से रहित समस्त आत्माओं की स्थिति एक-समान रहती है; तथा पृथिवी आदि भूततन्त्र सबके लिए समानरूप होते हैं; क्योंकि जन्मादि सम्बन्धी भेदों का निवामक कोई हेतु पृथिवी आदि तत्त्वों में नहीं देखाजाता। ऐसी स्थिति में शरीरसम्बन्धी समस्त रचना प्रत्येक आत्मा के लिए समानरूप में प्राप्त होनी चाहिये। परन्तु लोक में ऐसा देखा नहीं जाता। जन्म-सम्बन्धी विशेषताओं का प्रत्येक व्यक्ति अनुभव करता है। इस भेद के निवामक आत्माओं के अपने-अपने

विशेष कर्म हैं। इसलिए शरीर की रचना में कर्मों को निमित्त मानना पूर्णरूप से प्रामाणिक है ॥ ६६ ॥

कर्मसापेक्ष जन्म में अपवर्ग की उपपत्ति—जन्म को कर्मनिमित्तक मानने पर मृत्यु का होना तथा कालान्तर में अपवर्ग का होना भी उपपन्न होता है; प्राचार्य सूत्रकार ने बताया—

उपपन्नश्च तद्वियोगः कर्मक्षयोपपत्तेः ॥ ७० ॥ (३३६)

[उपपन्नः] सम्पन्न-सिद्ध होता है [च] भी [तद्-वियोगः] उसका (शरीर का) वियोग (मृत्यु अथवा अपवर्ग रूप में), [कर्मक्षयोपपत्तेः] कर्मों के क्षय की उपपत्ति-सिद्धि से।

विशिष्ट कर्मों के आधार पर आत्मा को एक शरीर प्राप्त होता है। ऐसे कर्मों को प्रारब्ध-कर्म कहा जाता है। इन कर्मों के फल, चालू शरीर के आधार पर भोग जाकर समाप्त हो जाते हैं, तब उस चालू देह का पतन हो जाता है; आत्मा उस देह को छोड़ जाता है; यह मृत्यु है। आत्मा का शरीर के साथ यह वियोग तभी सम्भव है, जब शरीर की रचना व उसकी प्राप्ति को कर्मनिमित्तक माना जाता है। क्योंकि प्रारब्ध-कर्मों का क्षय होने से मृत्यु का अवसर आता है। इसी प्रकार आत्मज्ञान हो जाने पर जब सञ्चित व प्रारब्ध आदि सब प्रकार के कर्मों का क्षय हो जाता है, तब चालू शरीर के पतन के अनन्तर तत्काल देहान्तर (अन्य शरीर) प्राप्त हो जाने की सम्भावना नहीं रहती। चालू शरीरपात के अनन्तर निरन्तर देहान्तरप्राप्ति की सम्भावना न रहना अपवर्ग की स्थिति है। इस अवस्था का सिद्ध होना तभी सम्भव है, जब शरीररचना व प्राप्ति को कर्म-निमित्तक माना जाता है; क्योंकि मृत्यु व अपवर्ग का होना कर्मक्षय पर अवलम्बित रहता है।

प्रारब्ध-कर्मों का भोग से क्षय होकर एक देह के अनन्तर देहान्तर की प्राप्ति होती रहती है। सत्यदर्शन अर्थात् आत्म-साक्षात्कार होने के अनन्तर मोह (अज्ञान) तथा राग (विषयासक्ति) के क्षीण हो जाने से वीतराग आत्मा पुनः देह प्राप्त होने के निमित्तभूत कर्मों का शरीर, वाणी तथा मन में अनुष्ठान करना त्याग देता है। इससे आगे कर्मों का उल्लेख नहीं होता, तथा पूर्वसञ्चित कर्मों का भोग एवं आत्मज्ञान से क्षय हो जाता है। इस प्रकार आगे शरीररचना व उससे आत्मा का सम्बन्ध करनेवाले हेतुओं (कर्मों) का अभाव हो जाने से चालू शरीर के पतन हो जाने पर पुनः शरीरान्तर की उत्पत्ति उस आत्मा के लिए नहीं होती। तब उसके जन्म-मरण का निरन्तर कम चिरकाल के लिए छूट जाता है। यदि शरीररचना को कर्मनिमित्तक नहीं माना जाता, तो भूतत्वों के मदा देने रहने से आत्मा का भौतिक शरीर के साथ वियोग अनुपपन्न होगा। उस दशा में जन्म-मरण का निरन्तर क्रम कभी समाप्त नहीं हो सकता ॥ ७० ॥

आत्मा के देहसम्बन्ध से अविवेक कारण नहीं — जिज्ञासा होती है, शरीर रचना में कर्मों का निमित्त मानना अपेक्षित नहीं । उसकी रचना में कारण-अदर्शन है । अदर्शन का तात्पर्य है जब और चेतन प्रकृति-पुरुष के भेद का न दीखना ज्ञान में जाना, अर्थात् अविवेक । आचार्य सूत्रकार जिज्ञासा का निर्देश करता हुआ समाधान करता है -

तददृष्टकारितमिति चेत् पुनस्तत्प्रसङ्गोऽपवर्गो ॥ ७१ ॥ ३४०

[तद्-अदृष्टकारितम्] जब और चेतन प्रकृति पुरुष के अदर्शन अज्ञान से कराया जाता है (शरीरात्पाद एव आत्मा के साथ शरीर का संयोग, इति) ऐसा [चेत्] यदि कहो, तो वह युक्त नहीं, क्योंकि [पुनः] फिर [तत्प्रसङ्गः] शरीरसम्बन्ध प्राप्त होना है [अपवर्गो] अपवर्ग में अथवा अपवर्ग हो जाना पर ।

सूत्र में 'अदृष्ट' पद का तात्पर्य अदर्शन है—दर्शन-ज्ञान में जाना । 'तयो प्रकृतिपुरुषयो अदृष्टकारितम्-तददृष्टकारितम्' । प्रकृति पुरुष के अदर्शन में, उनके भेदज्ञान, विवेकज्ञान में न होने से शरीर की रचना तथा शरीर के साथ आत्मा का सम्बन्ध होता है । कारण यह है शरीर के उत्पन्न न होने पर आयतन अधिष्ठान से हीन द्रष्टा दृश्य को कभी नहीं देख पाता । द्रष्टा का यह दृश्य दो प्रकार का बताया गया है । एक विषय रूप, शब्द, स्पर्श आदि । दूसरा - नानात्व, अर्थात् प्रकृति पुरुष का भेद, द्रष्टा आत्मा शरीर प्राप्त होने पर रूपादि विषयों को भागता है, तथा प्रकृति-पुरुष के भेद को जान पाता है । इस प्रकार द्रष्टा आत्मा के शरीर सम्बन्ध होने पर दृश्य दो हुए भाग तथा अव्यक्त जब प्रकृति, और चेतन आत्मा के नानात्व-भेद का ज्ञान । पहला संसार, और दूसरा अपवर्ग है । इन्हीं दो प्रयोजना को सम्पन्न करने के लिए शरीर की रचना होती है । तात्पर्य है शरीर की रचना में प्रयोजक है कर्म नहीं । जब ये प्रयोजन पूर्ण हो सम्पन्न हो जाते हैं, तब चरितार्थ हुए भूत उस आत्मा के लिए शरीर का उत्पन्न नहीं करते, उस दशा में शरीर का वियोग मृत्यु अथवा अपवर्ग का होना उपपन्न होता है । अतः शरीर रचना में कर्मों को अनपेक्षित समझना चाहिये ।

आचार्य सूत्रकार ने इस जिज्ञासा का समाधान किया यदि शरीर रचना में कर्मों का निमित्त नहीं माना जाता, तथा प्रकृति पुरुष का अदर्शन शरीर रचना का निमित्त है, तो अपवर्ग-दशा में दर्शन के हेतु शरीर के न होने से अदर्शन की अवस्था आ जाती है तब वहाँ भी शरीरोत्पत्ति का होना प्रवक्त होता है । शरीर के उत्पन्न न होने पर प्रकृति पुरुष का 'अदर्शन' है । वह अदर्शन शरीरोत्पत्ति का प्रयोजक है । शरीरात्पत्ति अर्थात् शरीर का सदाभाव आत्मसम्बन्ध होकर अदर्शन का हटाने में सहयोग देता है । शरीर की अनुत्पत्ति दशा में जो अदर्शन स्वीकार किया गया है, शरीर के निवृत्त, समाप्त हो जाने पर अपवर्ग में जब

शरीर का अभाव रहता है, तब पुनः अदर्शन की स्थिति होगी, क्योंकि दर्शन की उत्पत्ति शरीर के रहने पर ही होती है। शरीरात्पत्ति से पहले के अदर्शन और शरीरानिवृत्ति के अनन्तर होनेवाले अदर्शन में कोई अन्तर नहीं है। इसलिए जैसे शरीरात्पत्ति से पूर्व की अदर्शन अवस्था से दर्शन के होने पर शरीरात्पत्ति अपक्षित है, उसी प्रकार शरीरानिवृत्ति के अनन्तर शरीर के अभाव में प्राप्त अदर्शन की स्थिति का हटाकर दर्शन के लिए शरीरात्पत्ति का हाना अपक्षित हो जाता है। तब शरीरानिवृत्ति होने पर अवगम में जिज्ञासु की उक्त व्यवस्था के अनुसार शरीरात्पत्ति का हाना प्राप्त होता है। इसलिए शरीररचना में कर्मा की अपेक्षा नहीं बोना सवती।

यदि कहा जाय, शरीर के आत्मिक भूतत्त्व प्रकृति-पुरुषसंघ के दर्शन के लिए शरीर का उत्पन्न करत है। शरीर के उत्पन्न होने पर तब एक बार भेद का दर्शन हो जाता है, तब भूत चरितार्थ हो जाता है, अर्थात् अपने अपक्षित कर्तव्य कार्य का पूरा करने के होते हैं। तब पुनः शरीर का उत्पन्न करने में उनकी प्रवृत्ति नहीं रहती। इसलिए अवगम-दशा में शरीर के उत्पन्न होने का पमज्ज नहीं आता।

यह कथन युक्त नहीं है; क्योंकि प्रयोजन के पूरा होने और न होने की दोगी अवस्थाओं से शरीर की उत्पत्ति का हाना देखा जाता है। शरीरात्पत्ति के दो प्रयोजन बताये भाग और प्रकृत पुरुष के भेद का दर्शन। एक बार शरीर की उत्पत्ति से भोगों की उपलब्धि होने पर भूत चरितार्थ हो जाता है, फिर भी बार-बार शरीर का उत्पन्न होना माना जाता है। फिर एक शरीर प्राप्त होने पर वह शरीर प्रकृति-पुरुष के नातात्त्व-दर्शन को उत्पन्न नहीं करता। उसी कार्य के लिए बार-बार शरीर का उत्पन्न होना निरर्थक रहता है, जब एक बार भोगों के भोगजाने पर पुनः भागा की उपलब्धि के लिए शरीर का उत्पन्न होना स्वीकार किया जाता है; तो एक बार नातात्त्व का दर्शन होने पर उसके लिए भी पुनः शरीर का उत्पन्न होना क्यों नहीं माना जा सकता? फलतः अवगम में उक्त कथन के आधार पर शरीरात्पत्ति का हाना प्राप्त होता है, जो अवाञ्छनीय तथा अनर्पक्षित होने में उसका आधार उक्त कथन त्वाज्य है। जन्म मरण एवं भोग-अवगम की व्यवस्था शरीररचना में कर्मा को निमित्त माने बिना सम्भव नहीं है। आत्मदर्शन अथवा जड़ चेतन के अवदर्शन की व्यवस्था कर्मनिमित्तक सगं मानने पर सम्भव है। अन्यथा आत्माओं के निरतिशय तथा भूतों के समान होने पर किसी अन्य विशिष्ट कारण के अभाव में जन्म-मरण आदि की व्यवस्था तथा अवगम का हाना असम्भव होगा।

आहृतदर्शन की कर्मविषयक मायता—कर्मा के फलों का भाग अथवा अनुभव ही दर्शन है, और वह अदृष्टान्त होता है। यह अदृष्ट परमाणुओं का

गुणविशेष है। वही परमाणुओं की क्रिया का हनुं होता है। उसमें प्रेरित हुए परमाणु परस्पर संघट्टिता होकर शरीर को उत्पन्न करते हैं। उस शरीर में मन आमतः अदृष्ट में प्रेरित हुआ प्रविष्ट हो जाता है। मन स्थित शरीर में द्रष्टा का विषयो हो उपस्थित हुआ करती है। ऐसी मान्यता अर्हन्त-दर्शन में स्वीकार कीमर्द है।

उस मान्यता में पूर्वोक्त दोष प्राप्ति होता है, अर्थात् अपवर्ग दशा में सामागिक प्रक्रिया का चालू रहना अबाधित होमा शरीर और जन्म मरण का वम वर्ण बना रहेगा। तात्पर्य है उस दशा में अपवर्ग का होना असम्भव होगा जो अपवर्ग सर्वदर्शन-सम्मान्य सिद्धान्त है। कारण यह है परमाणुओं का गुण विशेष अदृष्ट जो परमाणुओं की क्रिया एवं रचना के लिए प्रेरित करता है सदा बना रहता है। तबतः परमाणु है, तबतः उसका गुण विशेष अदृष्ट उसमें विद्यमान रहता है। स परमाणु का कभी उच्छेद होता, और न उसका गुणविशेष कर्म कारण से उच्छेद है। इसलिए शरीर की उत्पत्ति में यह मान्यता भी गर्वजा अग्राह्य है। ॥ ७१ ॥

कर्म मनोनिष्ठ नहीं । उक्त मान्यता में आचार्य सूत्रकार स्वयं दाप बताता है।

मनःकर्मनिमित्तत्वाच्च संयोगानुच्छेदः ॥ ७२ ॥ ३४१

[मनःकर्मनिमित्तत्वात्] मन में रहतवाला अदृष्ट कर्म के निमित्त होना स [च] और भी, कभी संयोगानुच्छेद । संयोग शरीर मन के संयोग का उच्छेद न होगा ।

परमाणुगत अदृष्ट से प्रेरित परमाणु शरीर को उत्पन्न करते हैं मनोगत अदृष्ट से परितः मन उस शरीर में प्रविष्ट हो जाता है। मनोगत अदृष्ट मन में सदा विद्यमान रहता है। तब शरीर के साथ मन के संयोग का कभी उच्छेद न होगा। एक बार जन्म होकर वह जीवन्त सदा सदा के लिए निरन्तर बना रहना चाहिये। मन को शरीर से बाहर निकालनवाला कोई कारण उपपन्न नहीं है।

शरीर की उत्पत्ति को कर्मनिमित्तक मानने पर ऐसा कोई दोष सामन्य नहीं आता । कारण जिस कर्माशय से एव शरीर का प्रारम्भ होता है, भोग द्वारा उस कर्माशय का क्षय हो जाना पर वह शरीर समाप्त हो जाता है, अर्थात् उस एक चालू जीवन का मृत्युफल आ जाता है। पुनः सञ्चित कर्माशय में जो कर्म सदा फलान्मृत्त्व होते हैं, उनके निमित्त अन्य शरीर की रचना होकर पहले शरीर का छोड़कर उस अन्य शरीर में मन आदि स्थित आत्मा आ जाता है। यह मृत्यु के अनन्तर पुनः जन्म का होता है। इस प्रकार एव शरीर में भोग द्वारा कर्माशय रूप कारण से मन का अपसर्पण तथा अन्य विषयमान कर्माशय रूप कारण से शरीरान्तर में अपसर्पण उपपन्न हो जाता है।

यदि पूर्वोक्त विचार के अनुसार एक शरीर से मन के अपसर्पण का कारण मानागत अदृष्ट को माना जाय तो अर्थ वा सामञ्जस्य नहीं हो पाता । क्योंकि मनोगत जो अदृष्ट शरीर से मन के अपसर्पण का हेतु है, वही अदृष्ट अपसर्पण का हेतु नहीं हो सकता । एक ही अदृष्टरूप-कारण जीवन और मरण दोनों का हेतु तो यह किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं है । परन्तु उक्त भाव्यता के अनुसार जीवन जन्म, शरीर से मन के अपसर्पण के हेतु अदृष्ट को ही मरण [शरीर से मन के अपसर्पण का हेतु वही] में दोनों का हेतु एक है ऐसा विचार सामने पाना है, जो सर्वथा अनुपपन्न है । १५ ।

भूत मनोगत अदृष्ट में दोष अपने इसी कथन के आधार पर आचार्य सूत्रकार पूर्वोक्त विचार में जीवन के नित्य होने की प्रसक्ति वा उन्नावृत्त करता है ।

नित्यत्वप्रसङ्गश्च प्रायणानुपपत्तेः ॥ ७३ ॥ ३४२

नित्यत्वप्रसङ्ग] नित्य होता पाए होगा शरीर का । च । तथा [प्रायणानुपपत्तः] प्रायण-मरण का उपपन्न सिद्ध न होने से ।

गन्तव्य में दिव्य विवरण के अनुसार जब शरीर से मन के संयोग का उच्छेद न होगा, तो मन संयोग के निरन्तर बने रहने से मरण का अवसर न प्रायणा । मृत्यु की अस्मिन् में वही जीवन आग नदी बन रहने के कारण उस शरीर का नित्य होना प्राप्त होता है ।

कर्मों के फल भाग मन से प्रारब्ध-कर्माशय का क्षय हो जाता है । इन्हीं कर्मों के निमित्त से यह शरीर उत्पन्न हुआ, जिसमें शरीर आत्मा में आत्मा उन कर्मों का फल भागस्क । फलभाष में कर्मों के क्षीण हो जाने पर उस शरीर का पतन हो जाता है, इनका नाम प्रायण अथवा मरण है । अन्य फलान्मृत् कर्माशय फिर सामने आ जाता है, उनके निमित्त से आत्मा अन्य शरीर का लाभ करता है यह पुनर्जन्म है । यदि कर्मान्मृत् केवल विद्युद्ध भूतों में शरीर की उत्पत्ति मानी जाती है, तो उसके शरीर के उत्पन्न हो जाने पर उसके पतन का अवसर कभी नहीं प्रायणा । क्योंकि उस उत्पत्ति-कारणा में कोई ऐसा विशेष धर्म नहीं माना गया जिसके द्वारा शरीरनाश का अवसर आय । जब शरीर का नाश हो जाय तो उसके नित्य होने का प्रसङ्ग स्पष्ट है ।

यदि मरण वा आरम्भिक अदृष्ट माना जाता है, तो मरणावपदक विविध तापों का जाना अनुपपन्न होगा । मृत्यु का कोई विशेष कारण न होने से वह सबव्य एवं मरदा एकत्र होना आदिग । क्योंकि वायु में भेद कारणभेद की वृत्ति नहीं हो सकती । मिट्टी-पथर में तो वर्मकारणा के विलक्षण होने से जन्म मरण की विलगता तथा उनकी विविधताओं का अकारण उपपादन हो जाने से कोई दाग सम्मुख नहीं आता । ७४ ॥

मोक्ष में देहोत्पत्ति नहीं, अणुश्यामता के समान इकहत्तरवें सूत्र में पूर्वोक्त जिज्ञासु के विचार में जो आपत्ति प्रस्तुत की गई थी अपवर्ग में शरीर का उत्पन्न होना प्रसक्त होगा। उसका समाधान जिज्ञासु ने सिद्धान्त पक्ष की एक मान्यता का सहारा लेकर करना चाहा। आचार्य सूत्रकार ने उस भावना को सूत्रित किया—

अणुश्यामतानित्यत्ववदेतत् स्यात् ॥ ७४ ॥ (३४३)

[अणुश्यामतानित्यत्ववत्] अणु की श्यामता के नित्य होने के समान [एतत्] यह (अपवर्ग के अनन्तर वहाँ शरीरात्पत्ति का अभाव) [स्यात्] सम्भव है।

पृथिवी-परमाणुओं में श्याम-रूप को नित्य कहा जाता है। अग्निसंयोग से उसका नाश होकर उन परमाणुओं में रक्तरूप उत्पन्न हो जाता है। नित्य स्वीकृत भी श्यामरूप वहाँ फिर कभी उभर नहीं पाता। इसी प्रकार अदृष्ट अविवेक से उत्पन्न किया गया शरीर, एक बार नष्ट हो जाने पर फिर उत्पन्न नहीं होता। इसमें अपवर्ग में शरीरोत्पत्ति के प्रसंग का अवसर न आयेगा ॥ ७४ ॥

कर्मनिरपेक्ष भूतमात्र से अविवेकनिमित्तक शरीरोत्पत्ति की गिड़ि में मतसूत्र द्वारा प्रस्तुत किये गये दृष्टान्त की अनुपपत्ति बताने हुए आचार्य सूत्रकार ने कहा -

नाकृताभ्यागमप्रसङ्गात् ॥ ७५ ॥ (३४४)

[न] नहीं (युक्त उक्त कथन), [अकृताभ्यागमप्रसङ्गात्] अप्रमाणित अर्थ के स्वीकार किये जाने की आपत्ति से अथवा न किये हुए भी प्राप्ति के प्रसंग से।

कर्मनिरपेक्ष भूता से शरीर की उत्पत्ति में दिया गया दृष्टान्त सगत नहीं है। क्योंकि इसे मानने पर अप्रमाणित अर्थ का स्वीकार करना होगा। सूत्र में 'अकृत' पद का तात्पर्य है प्रमाण से सिद्ध न होना। जो पदार्थ किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं है, उसे यदि स्वीकार करना पड़े, तो यह अवाञ्छनीय है। अकर्म-निमित्तक शरीरोत्पत्ति के लिए नित्य अणुश्यामता का दृष्टान्त स्वीकार किया गया। परन्तु अभी तक प्रत्यक्ष अथवा अनुमान आदि किसी प्रमाण से यह सिद्ध नहीं है कि अणु की श्यामता नित्य है, तथा अग्निसंयोग से उसका नाश होकर वह फिर कभी उत्पन्न नहीं होती। वस्तुतः जो नित्य है, उसका नाश होना सम्भव नहीं। तथा द्रव्यों के जो गुण किन्हीं निमित्तों से नष्ट होते व उत्पन्न होते देखे जाते हैं, उनको नित्य कहना सर्वथा असंगत है। इसलिए अणु की नित्य श्यामता स्वयं अपने रूप में अभी सन्दिग्ध है, किसी प्रमाण से उसकी नित्यता सिद्ध न होने के कारण उसे साध्य समझना युक्त होगा। फलतः दृष्टान्त के उक्त स्वरूप व स्थिति को मानने पर एक ऐसे अर्थ को स्वीकार करना पड़ जाता है जो अभी किसी प्रमाण

से सिद्ध नहीं है। अत उक्त दृष्टान्त के आधार पर प्रस्तुत अर्थ को असंगत मानना युक्त होगा।

अथवा सूत्र के 'अकृताभ्यागमप्रसङ्ग' हेतु का यह अर्थ करना चाहिये—अणुश्यामता दृष्टान्त से अकर्मनिमित्तक शरीरसर्ग का समाधान करनेवाले के सन्मुख आत्मा के कर्म किये बिना फलप्राप्तिरूप-आपत्ति उपस्थित होगी। आत्मा कर्म तो करता नहीं परन्तु सुख दुःख भोगता है, यह 'अकृत-अभ्यागम' बिना कर्म किये सुख दुःख की प्राप्ति महान् आपत्तिजनक दोष है, सर्वथा अन्याय्य है। अपने किये कर्म का फल प्राप्त करना उचित व न्याय्य है। यदि बिना कर्म किये सुख-दुःखप्राप्ति को स्वीकार किया जाता है, तो इसका प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से विरोध स्पष्ट है।

प्रथम प्रत्यक्षविरोध को देखिये सत्सार में प्रत्येक व्यक्ति प्रत्यक्ष से इसका अनुभव करता है कि विभिन्न आत्माओं के अनुभव में आनन्दानु सुख-दुःख के विविध प्रकार हैं। इनका वैविध्य इतना अधिक है कि पूर्णरूप में उसकी गणना करना अशक्य है। सुख और दुःख किसीको तीव्र होना है, किसीको मन्द। कोई चिरकाल तक दुःख व सुख भोगता है, किसीका अल्पकाल में पूरा हो जाता है। कोई नानाप्रकार की सम्पद्-विषद् प्राप्त करता है, किसीका एक-आध प्रकार ही नसीब होता है। फिर सुख दुःख प्राप्ति के निमित्तों का कोई ठिकाना नहीं। एक के लिये जो वस्तु सुखहेतु है, वही अन्य के लिये दुःख का हेतु हो जाती है। फिर प्राणियों की कोई वाटि सख्या व असीमित सख्या होने से उनके सुख-दुःखों का प्रकार व उनके निमित्तों का परिगीमन कर सकना असम्भव है। अकर्म-निमित्तक शरीरसर्ग में सुख-दुःख के इस असीमित वैविध्य का कोई विशेष हेतु उपलब्ध नहीं। हेतुविशेष [विभिन्न-हेतु] के न होने पर फलविशेष का होना सम्भव नहीं। परन्तु फलविशेष प्रत्यक्षन दृश्यमान है, इसलिए अकर्मनिमित्तक शरीर सर्ग की स्थिति का प्रत्यक्ष से स्पष्ट विरोध है।

कर्मनिमित्तक शरीरसर्ग मानने पर ऐसी कोई आपत्ति सामने नहीं आती; क्योंकि सुख-दुःख के वैविध्य का निमित्त कर्मों का वैविध्य रहता है। प्राणियों के अपने-अपने विविध कर्म हैं, उनके अनुसार विविध सुख-दुःखभाग। कर्मों का सचय तीव्र-मन्द, उत्कृष्ट-अपकृष्ट, शुभ-अशुभ आदि जैसा होगा, उसके अनुसार सुख-दुःखभोग का वैविध्य उपपन्न होजायगा। इसप्रकार कर्मरूप हेतु के विभिन्न होने से लोक में अनुभूत सुख व दुःख का भेद उपपन्न होजाता है। अकर्म-निमित्तक शरीरसर्ग में हेतु का भेद न होने से सर्वानुभूत सुख दुःखभेद न होगा। इस मान्यता में यही प्रत्यक्षविरोध है।

अब अनुमान का विरोध देखिये आत्मा के एक गुण अदृष्ट की स्थिति के अनुसार सुख दुःखभोग की स्थिति देखीजाती है। यह चेतन आत्मा किन्ही

विशिष्ट साधना के सहयोग से सम्पादनीय सुखों का ज्ञान समझकर उस सुख को प्राप्त करना चाहता है। तब उन साधनों का ग्रहण करने के लिये प्रयत्न करता है। प्रयत्न द्वारा साधनसम्बन्ध से वह व्यक्ति सुख को प्राप्त करलेता है। इससे विपरीत जो यत्न नहीं करता, वह सुख को प्राप्त नहीं करपाता।

इसीप्रकार विशिष्ट साधनों से जानेवाले दुःख का ज्ञान-समझकर यह चेतन आत्मा उन दुःखा का छोड़ने एवं उनसे दूर रहने की अभिलाषा से दुःख साधनों को छोड़ने के लिये यत्न करता है। इसके फलस्वरूप वह अपने आपको दुःख से दूर रखपाता है। जो ऐसा नहीं करता, दुःख-साधनों को छोड़ने की ओर प्रयत्नशील नहीं रहता, वह दुःख से दूर नहीं रहपाता,—दुःखों को सतत भोगा करता है। इसका परिणाम निकला चेतन आत्माओं के सुख-दुःख की व्यवस्था आत्म-गुण प्रयत्न के बिना नहीं होती। परन्तु यह प्रयत्न सर्वत्र समान नहीं रहता, उसकी व्यवस्था किसी अन्य आत्म-गुण से नियन्त्रित होती है, यह अनुमान से जानाजाता है। अकर्मनिमित्तक सुख-दुःख-प्राप्ति मानने पर इसका उक्त अनुमान से विरोध होता है। कारण यह है कि आत्मगुण प्रयत्न का व्यवस्थान आत्मा के जिस अन्य गुण के द्वारा मानाजाता है, वह गुण आत्मनिष्ठ भस्कार तथा धर्म-अधर्म है। सकार आत्मा के पूर्वकृत कर्मों का परिणाम है, तथा धर्म-अधर्म आत्मा द्वारा अनुरिक्त शुभ तथा अशुभ कर्मों से जनित होते हैं। इससे सुखादि के अभिलाषी पुरुष के प्रयत्न का व्यवस्थापन कर्माधीन रहता है, यह अनुमान से प्रमाणित होता है। सुखादि प्राप्ति अकर्मनिमित्तक मानने पर उसका विरोध स्पष्ट है।

इसके अनन्तर अब आगमविरोध देखना चाहिये। ऋषियों ने अनुराध्य और परिवर्जनीय कर्मों के विस्तृत उपदेश दिये हैं, जो धार्मिक, आध्यात्मिक व सामाजिक देशानुकूल साहित्य के रूप में हमें प्राप्त है। उन उपदेशों का यह फल है कि समाज वर्ण एवं आश्रम विभाग के अनुसार अनुराध्य कर्मों में प्रवृत्त रहता, तथा वर्जनीय कर्मों से निवृत्त रहता है। यह इमीक्षण होता है, जिससे जन कर्मों का अनुष्ठान, तथा अशुभ कर्मों का परिहारा कियाजासके। जो दर्शन इस विचार का अनुयायी है कि-शुभ अशुभ कर्मों का कोई नहीं आत्मा का सुख-दुःख का भाग बिना कर्म विये होता-रहता है वह पूर्वोक्त आगम से स्पष्ट विरुद्ध है। फलतः अकर्मनिमित्तक शरीरावस्था तथा सुख-दुःख भोग को प्रत्यक्षादि प्रमाणा से विरुद्ध होने के कारण पापाचरण करनेवाले नास्तिका का मिथ्यादर्शन समझना चाहिये ॥ ३५ ॥

इति तृतीयाध्यायस्य द्वितीयमालोकम् ।

समाप्तस्तृतीयोऽध्यायः ।

अथ चतुर्थाध्यायस्याद्यमाह्निकम्

प्रवृत्ति की परीक्षा - गत अध्याय के अन्तिम भाग में मन की परीक्षा की गई। प्रमेयसूत्र [१।१।६] पठित अनुक्रम के अनुसार मन की परीक्षा के अनन्तर प्रवृत्ति की परीक्षा की जानी चाहिये। शास्त्र के प्रारम्भ १।१।१७ में प्रवृत्ति का स्वरूप बताया है।

व्यक्ति जो आरम्भ किया, अनुष्ठान। अपने मन, वाणी और शरीर से करता है, वह मय प्रवृत्ति है। प्रवृत्ति शुभ-अशुभ दोनों प्रकार की होती है। जब इसकी पृष्ठभूमि में राग द्वेष का अधिकार रहता है, तब असत्य, ईर्ष्या, माया, लोभ आदि दोष प्रत्येक प्रवृत्ति के मूल में उभर आते हैं। उन दोषों से प्रेरित हुआ व्यक्ति शारीरिक प्रवृत्ति में हिंसा, चोरी प्रतिपिद्ध मथन आदि का आचरण करता है। वाचिक प्रवृत्ति में अमर एव कटोर भाषण वाली गलौच, चुगल-खोरी आदि जैसे कार्य करता है। मानस प्रवृत्ति में परद्रोह, दूसरे की धन-सम्पदा को हड़प लेने की अभिलाषा, एव नास्तिक भावनाओं में रम जाता है। यह पापात्मिका अशुभ प्रवृत्ति है, जो अधर्म की जनक होती है।

इसमें विपरीत प्रवृत्ति शुभ है। इसके मूल में राग, द्वेष का अधिकार न होकर करुणा एव सहानुभूति का प्रादव्य [उभार] रहता है। जब व्यक्ति शरीर से प्रवृत्त हुआ दान, दूसरे की रक्षा तथा सेवा करता है। वाणी से प्रवृत्त हुआ सत्य, हितकारी एव प्रिय भाषण तथा स्वाध्याय आदि में मग्न रहा करता है। मन से प्रवृत्त हुआ -सर्व प्राणियों पर दया, किसी की सम्पदा आदि के लिए ईर्ष्या न करना, सम्पन्न सुखीजनों का देखकर प्रसन्न व उल्लसित होना, तथा आस्तिक भावनाओं में श्रद्धा रखनेवाला रहता है। यह प्रवृत्ति धर्म की जनक होती है।

इस सबकी परीक्षा, धर्म-अधर्म की परीक्षा के साथ तथा धर्म-अधर्म अनुष्ठान के आधाय शरीर आदि की परीक्षा के रूप में की जाचुकी है। उसे प्रवृत्ति की परीक्षा समझनी चाहिये। इसी भावना से आचार्य सूत्रकार ने कहा—

प्रवृत्तियथोक्ता ॥ १ ॥ (३४५)

[प्रवृत्ति] प्रवृत्ति को [यथा] जिस रूप में [उक्ता] कहा गया है, (उसी को प्रवृत्ति की परीक्षा समझनी चाहिये)।

शास्त्र के गत प्रसंगों में जहाँ-जहाँ प्रवृत्तिविषयक विवरण प्रस्तुत हुआ है वह प्रवृत्ति की परीक्षा है, जिसका सकेत प्रस्तुत सूत्र की अवतरणिका में कर दिया है ॥ १ ॥

दोषों की परीक्षा प्रवृत्ति के अनन्तर दोषों की परीक्षा होनी चाहिये;
इस भावना से सूत्रकार ने बताया—

तथा दोषाः ॥ २ ॥ (३४६)

[तथा] वैसे [दोषा] दोषों की परीक्षा होगई है ।

‘दोष’ पद से राग, द्वेष, मोह का ग्रहण होता है । इसका विवरण शास्त्र के प्रारम्भ [१ । १ । १८] में आगया है । ज्ञान का आश्रय चेतन आत्मा है, वही राग, द्वेष, मोह का आश्रय है, अर्थात् जैसे ज्ञान आत्मा का गुण है वैसे राग आदि आत्मा के गुण हैं । पदार्थज्ञान के बिना राग आदि का उद्भव नहीं होता । इससे स्पष्ट है जहाँ ज्ञान है, वहाँ राग आदि है ।

ये दोष सबप्रकार की प्रवृत्ति के कारण होते हैं तथा पुनर्जन्म के सम्पादन एवं प्राप्त कराने में इनका सामर्थ्य रहता है; इसीलिए इनको ससार का हेतु, अर्थात् जन्म मरण के अनवरत समरण का कारण माना जाता है । ससार अनादि है, इसलिए राग आदि का क्रमानुक्रम (मिलमिला ससरण अनादिकाल से प्रवृत्त है । ऐसे ससरण का सकेत शास्त्र के प्रारम्भ में द्वितीय सूत्र द्वारा किया गया है । इसका मूल मिथ्याज्ञान है । उसकी निवृत्ति तत्त्वज्ञान में होती है । मिथ्याज्ञान की निवृत्ति होजाने पर मिथ्याज्ञानमूलक राग द्वेष, मोह का मिलमिला समाप्त हो जाता है । इनका इसप्रकार उच्छेद होजाना ‘अपवर्ग’ है यह स्थिति आत्मा की मोक्षदशा का बाध करती है ।

राग आदि दोष सदा उत्पाद-विनाशशाली होते हैं । किन्ती राग द्वेष आदि का नाश तथा अन्य राग द्वेष आदि का उत्पाद क्रमानुक्रम से बराबर हुआ करता है । दोषों के ऐसे स्वरूप का निरूपण प्रथम यथाप्रसंग किया जा चुका है । इसके लिये [३ । १ । २५ के] प्रसंग को देखना चाहिए ॥ २ ॥

दोषों की तीन राशि—शिष्य जिज्ञासा करता है दोषों में केवल राग, द्वेष मोह की गणना की जाती है; मान, ईर्ष्या, असूया, मद मात्सर्य आदि की उपेक्षा कर दी गई है । दोषों में इनकी गणना क्यों नहीं की जाती ? आचार्य सूत्रकार ने बताया -

तत्त्रैराश्यं रागद्वेषमोहार्थान्तरभावात् ॥ ३ ॥ (३४७)

[तत्-त्रैराज्यम्] उन (दोषों) के तीन राशि है (तीन समुदाय हैं, उन सबका) [राग-द्वेष मोहार्थान्तरभावात्] राग, द्वेष, मोह में अन्तर्भाव हो जाता है ।

उन समस्त दोषों के तीन समुदाय तीन पक्ष हैं । मद-मात्सर्य, काम-ईर्ष्या आदि समस्त प्रवृत्ति हेतु दोष उन्हीं तीन समुदायों में अन्तर्हित (छिपे) रहते हैं । काम, मत्सर, स्पृहा, तृष्णा, लोभ ये सब राग-समुदाय में आजाते हैं । क्रोध,

ईर्ष्या, अमूया, द्रोह, अमर्ष आदि का समावेश द्वेष पक्ष में हो जाता है। मोह-पक्ष में आते हैं—मिथ्याज्ञान, विचिकित्सा (संशय सन्देह, शक्यता होस की आदत), मान मिथ्या घमण्ड, प्रमाद आदि। इसप्रकार तीन समुदायों के अन्तर्गत दोषों का सब परिवार आ जाता है, इसलिए उनकी नाम लेकर गणना नहीं की गई।

आशंका की जा सकती है, दोषों को उक्त तीन राशि में बाँटकर क्यों रक्खा जाता है? एक राशि दोष नामक रहे उसीमें सब अन्तर्गत हो। तीन पक्षों में दोषों का विभाग करना अनुपपन्न है।

आचार्यों का कहना है यह विभाग अनुपपन्न नहीं है, क्योंकि राग द्वेष मोह, परस्पर एक-दूसरे से सर्वथा भिन्नस्वरूप हैं। एक दूसरे की काटि में इनका अन्तर्भाव नहीं होसकता। राग आसक्ति स्वरूप है, किसी अन्य की ओर गहरी अनुकूलता के साथ आकृष्ट होना। जबकि, द्वेष अमर्षस्वरूप होता है, अन्य को सहन न कर पाना। यहाँ अनुकूलता का अंश भी न रहकर विशुद्ध प्रतिकूलता का अस्तित्व है। दोनों का क्षेत्र एक-दूसरे से सर्वथा भिन्न है। मोह मिथ्याज्ञान स्वरूप है, जो पहले दोनों से सर्वथा भिन्न है। इसमें अनुकूलता प्रतिकूलता दोनों का अभाव रहता है, इसलिए यह उन दोनों काटियों में अन्तर्भुक्त न होकर अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखता है।

इनके विभिन्न स्वरूपों को प्रत्येक व्यक्ति अपने दैनिक व्यवहार में अच्छी तरह समझता है। जब किसी व्यक्ति की भावना राग से अभिभूत रहती है, वह भलीभाँति जानता है कि मर अन्दर इस समय राग का उद्रेक है। इसीप्रकार वह विराग अर्थात् राग न होने की स्थिति का भी जानता है। ऐसे ही द्वेष का उद्रेक होने पर उसका स्पष्ट अनुभव किया जाता है। दोनों के अभाव में मोह की स्थिति को जानना भी प्रत्येक व्यक्ति के लिए सम्भव होता है। ऐसी दशा में दोषों की परस्पर भिन्न इन तीन राशियों का स्वीकार किया जाना अनिवार्य है। मान, ईर्ष्या अमूया आदि का अन्तर्भाव यथायथ इन्हीं तीनों में हो जाता है, जैसा प्रथम निर्देश कर दिया गया है। इसी कारण ईर्ष्या, अमूया आदि की अतिरिक्त गणना उपक्षित कर दी गई है ॥ ३ ॥

तत्त्वज्ञान एक विरोधी से दोष-त्रैशय्य अप्रयुक्त जिज्ण आशङ्क करता है राग आदि का त्रैशय्य अस्वीकार किया जाना चाहिये, क्योंकि इनका विरोधी घर्म केवल एक तत्त्वज्ञान है उसकी प्रतियोगिता में इनका एक माना जाना, अथवा एक इकाई के रूप में इन्हें स्वीकारना सामंजस्यपूर्ण है। शिष्य की इस भावना का आचार्य ने सूत्रित किया

नैकप्रत्ययनीकभावात् ॥ ४ ॥ (३४८)

[न] नहीं (गुण, रागादि का त्रैराश्य, [एकप्रत्यनीवभावात्] एक विरोधी होने से (इन सबका) ।

राग, द्वेष मोह तीनों का विनाश एस्मात् तत्त्वज्ञान से होजाता है । एक के द्वारा उनका नाश होना, इनके एक माने विना सम्भव नहीं । घट-पट परस्पर भिन्न पदार्थ हैं । घटविषयक ज्ञान, घटविषयक अज्ञान अथवा मिथ्याज्ञान को नष्ट करसकता है पटविषयक अज्ञान अथवा मिथ्याज्ञान को नहीं । यदि राग आदि वस्तुतः एक-दूसरे से भिन्न है, तो इनका विनाशक विरोधी तत्त्व एक नहीं होसकता । परन्तु यह निश्चित है कि इनका विनाशक विरोधी तत्त्व एकमात्र तत्त्वज्ञान है तब इनको परस्पर भिन्न न मानकर एक मानना होगा । इसने उनका त्रैराश्य समाप्त होजाता है ।

त्रैराश्य असंगति में 'एकनाश्य' हेतु अनैकान्तिक तत्त्वज्ञान वस्तु के यथार्थज्ञान को कहते हैं जिसका गन्धद्रुमति आर्यप्रजा, सम्बोध आदि अनेक पदों से लाव व शास्त्र में व्यवहार होता है । ४ ॥

आचार्य सूत्रकार ने उक्त आज्ञा का समाधान किया—

व्यभिचारादहेतुः ॥ ५ ॥ (३४६

[व्यभिचारात्] व्यभिचार अनैकान्तिक होने से [अहेतु] उक्त हेतु संगत नहीं है ।

विभिन्न अनेक पदार्थों का एक में नाश होना दस्तावजा है । कपडा, लकड़ी, पुष्पक, ये सब एक-दूसरे से भिन्न विजातीय पदार्थ हैं, परन्तु एक अग्नि से सबका नाश होजाता है । इसलिये एकनाश्य होता वस्तुओं के अभेद का कारण नहीं होसकता । जो एकनाश्य है, व सब अभिन्न है, यह व्यभिचरित व्याप्ति है । अतः 'एकप्रत्यनीक' हेतु अनैकान्तिक होने से साध्य का साधक नहीं ।

इसप्रकार भिद्री से बने कच्चे घड़े में रूप ज्याम है, स्पर्श मृदु है, गन्ध एक विशेष प्रकार का है । य रूप स्पर्श और गन्ध एक-दूसरे से सर्वथा पृथक् गुण हैं; परन्तु इन सबका नाश एक अग्निसंयोग में होजाता है । पाकजन्य जिनने गुण हैं, उन सबका कारण एक है अग्निसंयोग । इसप्रकार एक अग्निसंयोगनाश्य होने पर भी रूपादि गुण परस्पर अभिन्न नहीं हैं । ऐसे ही एक तत्त्वज्ञान से नाश्य होने पर राग द्वेष मोह की अभिन्नता सिद्ध नहीं होती । फलतः 'एकप्रत्यनीक' हेतु अनैकान्तिक होने में अत्रनु है, साध्य क असाधक है । ५ ॥

मोह दोषों में पापीयान्— राग द्वेष-माह के परस्पर विभिन्न अर्थ होने पर आचार्य सूत्रकार ने बताया—

तेषां मोहः पापीयान् नामूढस्येतरोत्पत्तेः ॥ ६ ॥ (३५०)

[तेषाम्] उन तीनों में से [मोह] माह [पापीयान्] अत्यन्त पापी-दुष्ट

अतिप्रबल है, [न] नहीं, असूक्ष्म] मोहरहित व्यक्ति के [इतरोत्पत्ते] इतर-राग द्वेष की उत्पत्ति होने में।

जो व्यक्ति मोहरहित है, उस किसीके प्रति राग द्वेष नहीं रहता। क्योंकि मोह राग द्वेष का जनक है, राग द्वेष का मूल है मोह। इसीलिए इन तीनों में मोह अतिप्रबल है। मोह वस्तुतः सत्य-असत्य, तत्त्व-अतत्त्व के विवेक का न होना है। जब व्यक्ति यथाथ तत्त्व का नहीं समझता, तभी राग-द्वेष के जाल में फँसता है। शब्द, स्पर्श आदि विषयों में हर्ष व उल्लासपूर्ण मकल्पों का होना, उनमें राग का हेतु है। ऐसे मकल्प व्यक्ति का तभी अभिभूत करने हैं, जब वह शब्द-स्पर्श आदि विषयों की यथार्थता में अनभिज्ञ रहता है। यह मोह की दशा है। विषयों का मुख का साधन समझकर व्यक्ति उनमें अनुरक्त हो जाता है। पद ही विक्षेप-विषयन के जनक मकल्प द्वेष के हेतु होने हैं। ये दोनों प्रकार के मकल्प, मिथ्याज्ञानरूप मोह के क्षेत्र में अपने-आपको बाहर नहीं कराते। इनका अस्तित्व व उभार मोह के दायरे में घिरा रहता है। इस प्रकार मोह इन दोनों राग और द्वेष का कारण है। मोह के क्षेत्र में ये अंकुरित होने, पनपने और बढ़ते हैं।

तत्त्वज्ञान हो जाने में मिथ्याज्ञानरूप मोह की निवृत्ति-समाप्ति हो जाती है, जब उस हो जाती है। तब राग द्वेष के अंकुरित होने का अवकाश नहीं रहता। खेत हो न रहा, तो अकुर मिर कहाँ उगायेगा? इस प्रकार एकमात्र विषयी तत्त्वज्ञान में तीनों चारों खान चित्त आते हैं, अपना रस तोड़ बँटते हैं, तत्त्वज्ञान में किसीप्रकार इन तीनों का नाश होता है, इसका विवक्षित शास्त्रारम्भ के द्वितीय सूत्र [१।१।२] में विस्तार में कर दिया गया है।

तत्त्वज्ञान वस्तुतः अपने विरोधी एकमात्र मिथ्याज्ञान का नाश करता है। उसके नाश से तत्त्वज्ञान राग द्वेषवर्गीय गमस्व दोष नष्ट हो जाते हैं। जब मिथ्याज्ञान कारण न रहा, तो रागादि कार्य कैसे रह सकेंगे? अतः चतुर्थसूत्र में निर्दिष्ट आपत्ति का यह भी समाधान है ॥ ६ ॥

मोह दोष नहीं—इतना मुनकर शिष्य जिज्ञासा की भावना में प्रात्याहिन हो उछल पड़ा, बोला—तब तो मोह को दोष नहीं माना जाना चाहिये। शिष्य जिज्ञासा को आचार्य ने सूत्रित किया

निमित्तनैमित्तिकभावावर्तान्तरो दोषेभ्यः ॥ ७ ॥ ३५१,

[निमित्तनैमित्तिकभावात्] कारण कार्यभाव होने में मोह और राग-द्वेष में [अर्थान्तर] भिन्न अर्थ है मोह [दोषेभ्य] दोषों में राग-द्वेष से।

कारण अन्य होता है, और कार्य अन्य। तात्पर्य है प्रस्तुत दर्शन में कार्य-कारण का परस्पर भेद स्वीकार किया जाता है। गतसूत्र में बताया गया मोह के

बिना राग द्वेष की उत्पत्ति नहीं होती इससे राग-द्वेष कार्य, और मोह उनका कारण सिद्ध होता है। कार्य और कारण का भेद होने से मोह राग-द्वेष की श्रणी से बाहर निकल जाता है। राग द्वेष दोष हैं, तब मोह को दोषों में नहीं गिना जाना चाहिए ॥ ३ ॥

दोष के अन्तर्गत है, मोह — आचार्य सूत्रकार ने जिज्ञासा का समाधान किया

न दोषलक्षणावरोधान्मोहस्य ॥ ८ ॥ (३५२)

[न, नहीं युक्त, उक्त कथन, [दोषलक्षणावरोधात्] दोष के लक्षण की सीमा में आजात से [मोहस्य] मोह के।

आचार्य ने दोष का लक्षण बताया है 'प्रवर्त्तनालक्षणा दोषा' [१। १। १८] वा 'जृम्भ-अजृम्भ प्रवृत्ति के ह्नु हे' वे दोष हैं। मोह भी राग-द्वेष के समान इस लक्षण के अन्तर्गत आजात है। इसलिये मोह को दोष मानने ज्ञान में बाई बाधा नहीं, भल ही वह राग द्वेष का कारण रहता है। इससे उसके दोष स्वरूप में कोई न्यूनता नहीं आती ॥ ८ ॥

कार्यकारणभाव तुल्यजातीयों में भी सूत्रकार समानजातीय पदार्थों में कार्य कारणभाव की प्रामाणिकता बताकर उक्त कथन को पुष्ट करता है

निमित्तनैमित्तिकोपपत्तेश्च तुल्यजातीयानामप्रतिषेधः ॥ ९ ॥ (३५३)

[निमित्तनैमित्तिकापपत्ते] कारण कार्यभाव सिद्ध ज्ञान में [च] भी, अथवा तथा [तुल्यजातीयानाम्] समानजातीय पदार्थों का, [अप्रतिषेध] मोह के दोष ज्ञान का प्रतिषेध करना असम्भव है।

समानजातीय द्रव्यों तथा गुणों का परस्पर समवायि असमवायि निमित्त-भेद से विविध प्रकार का कार्य कारणभाव प्रमाणसिद्ध है। मृत्तिका और घट समानजातीय है द्रव्य अथवा पारिव्य रूप में। मृत्तिका घट का समवायिकारण है। कारणगत गुण कार्य में गुणों के असमवायिकारण होते हैं गुण ज्ञान से दोनों [कारण-कार्यगत गुणों] को समानजातीयता स्पष्ट है। काल द्रव्य है, वह समस्त कार्य-द्रव्य का निमित्तकारण होता है। इसीप्रकार दोष होने हुए भी मोह समानजातीय राग द्वेष का कारण होयकता है ॥ ९ ॥

प्रेत्यभाव की परीक्षा — दोषों की परीक्षा व अनन्तर अब 'प्रेत्यभाव की परीक्षा का क्रम है जन्म मरण के अनुक्रम मिलसिल को 'प्रेत्यभाव' कहा जाता है। परन्तु आत्मा के नित्य होने से ऐसा प्रेत्यभाव अनुपपन्न है। विषय की ऐसी विज्ञाता पर आचार्य ने बताया आत्मा के नित्यत्व की सिद्धि के अवसर पर

प्रेत्यभाव के स्वरूप को सिद्ध किया गया है, उसीके अनुसार यह समझना चाहिये—

आत्मनित्यत्वे प्रेत्यभावसिद्धिः ॥ १० ॥ ३५४)

[आत्मनित्यत्वे] आत्मा व नित्य होने पर [प्रेत्यभावसिद्धिः] प्रत्यभाव की सिद्धि होती है।

‘प्रेत्यभाव’ का यह तात्पर्य नहीं है कि नित्य आत्मा स्वरूप से मरता व जन्म लेता है। प्रत्युत आत्मा के द्वारा चालू शरीर का छोड़ देना मरण है। अनन्तर अन्य शरीर को प्राप्त करना ‘जन्म’ है। आत्मा को नित्य मानने पर इसप्रकार शरीरों के छोड़ने और प्राप्त करने का अनुक्रम सम्भव है। अन्यथा स्वरूप से उत्पन्न होकर नष्ट होनेवाली वस्तु फिर कभी दोबारा प्रस्तित्व में नहीं आसकती इसप्रकार अनित्य पदार्थ के विषय में प्रेत्यभाव का प्रश्न नहीं उठता। नित्य आत्मा के देह की प्राप्ति और परित्याग का नाम प्रेत्यभाव है। आत्मा को अनित्य मानने पर ‘कृतहानि’ और ‘अकृतप्राप्ति’ दोष प्रसक्त होता है। आत्म सम्बन्धी ऐसा सब विवेचन तृतीयाध्याय के प्रारम्भ में विस्तार से कर दिया गया है। १० ॥

व्यक्त देहादि का कारण व्यक्त नित्य आत्मा का एक देह को छोड़कर अन्य देह को प्राप्त करना जन्म है। इस प्रसंग में शिष्य जिज्ञासा करता है, वह देह उत्पन्न कैसे होता है? सूत्रकार ने बताया—

व्यक्ताद् व्यक्तानां प्रत्यक्षप्रामाण्यात् ॥ ११ ॥ ३५५)

[व्यक्तात्] व्यक्त कारण से [व्यक्तानाम्] व्यक्त कार्यो की उत्पत्ति होती है। [प्रत्यक्षप्रामाण्यात्, प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा सिद्ध होने से।

व्यक्त मृत्तिका से अथवा व्यक्त मृद् अवयवों से व्यक्त घट उत्पन्न होता है, यह प्रत्यक्ष से जाना जाता है। इसीप्रकार व्यक्त शरीर अपने अवयवरूप व्यक्त कारणों से उत्पन्न होता है। शरीर के कारण पृथिवी आदि व भूततत्त्व हैं, जो परमसूक्ष्म नित्य परमाणुरूप में जान जाते हैं। उन परमाणुओं में वसरेणु आदि के रूप में पृथिवी आदि प्रत्यक्ष भूततत्त्व उत्पन्न होते हैं जो शरीर, इन्द्रिय इन्द्रियग्राह्य अन्य समस्त पदार्थ तथा आत्मा के भागसाधनभूत अन्य पदार्थों के आधार हैं समवायिकारण हैं। पृथिवी आदि समस्त द्रव्यादि व्यक्त जगत् उन्हीं मूल उपादान व्यक्त तत्त्वों से यथाक्रम उत्पन्न होता हुआ वर्तमानरूप में आता है।

इन्द्रियग्राह्य पदार्थ को व्यक्त कहा जाता है। उसकी समानता में उसका कारणतत्त्व भी व्यक्त माना जाता है। कार्य-कारण दोनों में रूप आदि गुणों का योग होना उनकी समानता है। रूपादि गुणों से युक्त परमसूक्ष्म नित्य पृथिवी आदि

परमाणुओं से रूपादि गुणयुक्त वरीर आदि की उत्पत्ति होती है। इसमें प्रत्यक्ष प्रमाण का आधार द्वाप्रकार समझना चाहिये। रूपादिगुणयुक्त मृत्तिका से रूपादि-गुणयुक्त घट की उत्पत्ति प्रत्यक्षसिद्ध है। उसमें अदृष्ट मूल उपादान तत्त्व की वैसी [रूपादिगुणयुक्त] स्थिति का अनुमान करनेवा चाहिये। प्रत्यक्षगृहीत वृषिबी आदि कारण-कार्यों से रूपादि गुणों का अन्वय [अनुक्रम-सिलसिला-कारणगुणों से कार्य में गुणों का उत्पन्न होना] दम्बाज्राता है। रूपादि का यद् अनुक्रम मूल उपादान परमाणु तक पहुँचता है; इससे रूपादिगुणयुक्त नित्य, प्रतीन्द्रिय परमाणुओं का रूपादिगुणयुक्त विश्व कार्य के प्रति कारणभाव अनुमान द्वारा स्वीकार कियाजाता है।

नित्य परमसूक्ष्म परमाणुओं से स्थूल द्रव्यादि कैसे उत्पन्न होजाने हैं ? उसकी मर्यादा का प्रस्तुत सूत्र द्वारा संकेत कियागया है। तथा दृश्य जगत् के अनुसार मूल उपादानतत्त्व के स्वरूप का निर्देश कियागया है — दृश्य के समान मूल उपादान रूपादिगुणयुक्त है। वे परमाणु नर नारी भं शुक्र-वाणिजस्य प्राप्त कर उनके संयोग से देह का उत्पन्न करने हैं। इसप्रकार व्यक्त तत्त्वों में व्यक्त द्रव्यादि की उत्पत्ति होती है। १. ११ ॥

व्यक्तमात्र से व्यक्त की उत्पत्ति नहीं शिष्य आशंका करता है, सर्वत्र व्यक्त से व्यक्त की उत्पत्ति नहीं देखीजाती व्यक्त घट से अन्य घट उत्पन्न नहीं होता। सूत्रकार ने आशंका को सूचित किया—

न घटाद् घटानिष्पत्तेः ॥ १२ ॥ (३५६)

[न] नहीं (युक्त, उक्त कथन), [घटात्] घट से, [घटानिष्पत्तेः] घट की उत्पत्ति-उत्पत्ति न होने में।

व्यक्त से व्यक्त उत्पन्न होता है, यह कथन युक्त नहीं है; क्योंकि व्यक्त घट का कोई घट उत्पन्न होता नहीं देखाजाता। इसलिये यह भी प्रत्यक्ष सिद्ध है कि व्यक्त से व्यक्त उत्पन्न नहीं होता। इससे पूर्व-कथन का प्रतिपेक्ष होजाता है। व्यक्त का सर्वत्र कारण बताना असंगत है ॥ १२ ॥

व्यक्त घट आदि व्यक्त कारण से आचार्य सूत्रकार ने जंवा का समाधान किया

व्यक्ताद् घटनिष्पत्तेरप्रतिषेधः ॥ १३ ॥ (३५७)

[व्यक्तात्] व्यक्त कारण से [घटनिष्पत्तेः] घट की उत्पत्ति होने से अप्रतिषेध प्रतिषेध असंगत है (व्यक्त से व्यक्त की उत्पत्ति होने का)।

आचार्य सूत्रकार कहता है हमारा यह आशय कदापि नहीं, और न मने कहीं ऐसा कहा है कि प्रत्येक व्यक्त द्रव्य अन्य व्यक्त को उत्पन्न करता है। मका आशय केवल इतना है कि जो व्यक्त द्रव्य आदि पदार्थ उत्पन्न होता है,

वह उसीप्रकार के व्यक्त द्रव्य में उत्पन्न हुआ करता है, व्यक्त घट जिन द्रव्यों में उत्पन्न होता है वे मृद-अवयव अथवा नाल-खण्ड व्यक्त द्रव्य हैं। यदि इसका अपलाप विद्याज्ञाता है, तो कही कोई व्यवस्था टिक नहीं सकती। यह कार्य कारणभाव का यथार्थ सिद्धान्त है। अतः व्यक्त में व्यक्त की उत्पत्ति का प्रातिषेध युक्त नहीं है। १३ ॥

उत्पत्तिविषयक वाद कार्य की उत्पत्ति के विषय में अनेक वादियों के विविध विचारों का प्रसंगवश सूत्रकार ने यहाँ प्रस्तुत किया है। उनमें एक विचार इसप्रकार है

अभावाद् भावोत्पत्तिर्ननुपमृष्ट प्रादुर्भावात् ॥ १४ ॥ ३५८

[अभावात्] अभाव में [भावोत्पत्ति] भाव पदार्थ की उत्पत्ति होती है [न] नहीं [ननुपमृष्ट] उपमर्द विनाश किये बिना (कारण का), [प्रादुर्भावात्] प्रादुर्भाव सं-कार्य की उत्पत्ति होने से।

अभाव से भावोत्पत्ति कार्य की उत्पत्ति के विषय में एक पक्ष है अभाव अस्त में भाव सत की उत्पत्ति हो जाती है। वह देखा जाता है खेत में बीज बोने पर बीज को नष्ट किये बिना अकुर उत्पन्न नहीं होता। बीज का विनाश यदि अकुर का कारण न हो, तो बीज के यथावस्थित रहने पर अकुर उपज आना चाहिये। परन्तु ऐसा नहीं देखा जाता इसलिये यही समझना चाहिये कि जिसको कार्य का कारण बताया जाता है, वस्तुतः उसका विनाश कार्य का कारण होता है, वह स्वयं नहीं। जैसे बीज का अकुर का कारण कहा जाता है, परन्तु बीज जबतक अपनी स्थिति में रहता है, अकुर उत्पन्न नहीं होता, बीज का मिट्टी में मिलादने से जब वह स्वरूप को छोड़ देता है तब अकुर उद्भव में आता है। इससे स्पष्ट होता है अकुर का कारण बीज न होकर बीजभाव है यह स्थिति अभाव से भाव की उत्पत्ति को सिद्ध करती है। १४ ॥

भावोत्पत्ति अभाव से नहीं आचार्य सूत्रकार ने इसका समाधान करने हुए बताया —

व्याघातादप्रयोगः ॥ १५ ॥ (३५९)

[व्याघातान्] व्याघात सं-विरोध ने [अप्रयोग] उन प्रयोग अमगत है। वादी का कहना है — अकुर बीज का उपमर्द-विनाश करके उत्पन्न होता है 'उपमृष्ट प्रादुर्भावात्'। यह कथन युक्त नहीं है, क्योंकि बीज का जो उपमर्दन करता है, वह उपमर्द के अनन्तर उत्पन्न हो, यह असंगत है, वह तो उपमर्दन काल में विद्यमान रहगा, उसके उत्पन्न होने का प्रश्न नहीं उठता। जिसका प्रादुर्भाव होता है, वह अभी अविद्यमान है, उसके द्वारा बीज का उपमर्द होना बताना सर्वथा निराधार है जो स्वयं नहीं वह उपमर्द कैसे करेगा ?

यदि कहा जाय, उपमर्द एक कार्य है, वह अविद्यमान अक्षर से होजाता है। अर्थात् अक्षर का अभाव बीजोपमर्द को उत्पन्न करता है, यह स्थिति अभाव से कार्योत्पत्ति की पापक है। यह कथन भी ठीक नहीं; पहली बात है कार्य-उपमर्द स्वरूप से अभाव है, उसका कारण अक्षराभाव बताया; यह अभाव से अभाव की उत्पत्ति का निर्देशक है, भाव की नहीं। दूसरी बात है जिस काल में अविद्यमान अक्षर [अक्षराभाव] बीज का उपमर्द करता है, उसमें पहले वह विद्यमान रहता है, तब उपमर्द क्यों नहीं करता? यदि उपमर्दकाल में सहयोगी कारणान्तरों की उपस्थिति वा आवश्यक मानाजाता है, तो अभाव से भाव की उत्पत्ति वा सिद्धान्त खडजाता है, क्योंकि उपमर्द के सहयोगी कारणान्तर मिट्टी, नमी, गरमी ऊँचा आदि सभी भावरूप हैं। वस्तुतः बीज तथा बीज के सहयोगी के भावरूप कारण, भावरूप अक्षर कार्य के उत्पादक होते हैं उन्हें अक्षराभाव का सत्यागी बताकर बीजोपमर्द का कारण कहना वस्तुस्थिति का शीर्षामन करदना है। इसलिये अभाव से भाव की उत्पत्ति का पक्ष अत्यन्त शिथिल है ॥ १५ ॥

अभाव से भावोत्पत्ति में व्याघात-दोष नहीं—पूर्वोक्त व्याघात-दोष के परिहार की पूर्णपक्षी भावना को आचार्य सूत्रकार ने सूत्रित किया

नातीतानागतयोः कारकशब्दप्रयोगात् ॥ १६ ॥ (३६०)

[न] नहीं उक्त दोष मेरे पक्ष में, [अतीतानागतयो] अतीत और अनागत कार्यो के विषय में [कारकशब्दप्रयोगात्] कारक शब्दों के प्रयोग से।

अतीत और अनागत पदार्थों के विषय में कर्तृत्व आदि के बोधक कारक शब्दों का प्रयोग देखाजाता है। भविष्य में होनेवाले पुत्र का लक्ष्यकर प्रयोग होता है 'पुत्रो जनिष्यते' पुत्र उत्पन्न होगा। यहाँ अनागत पुत्र में कर्ता कारक का प्रयोग है। अन्य प्रयोग है 'जनिष्यमाणं पुत्रं अभिनन्दति'—उत्पन्न होनेवाले पुत्र का विचार कर पिता प्रसन्न होता है। यहाँ अनागत पुत्र का कर्मकारक में प्रयोग है। ऐसे ही एक अन्य प्रयोग है 'जनिष्यमाणस्य पुत्रस्य नाम कराति' उत्पन्न होनेवाले पुत्र का नाम रखलेता है। पुत्र अभी हुआ नहीं, नाम पहले निश्चित कर लिया। यहाँ अविद्यमान अनागत पुत्र का सम्बन्ध-कारक में प्रयोग है। इसीप्रकार अतीतकालविषयक प्रयोग देखेजाते हैं 'अभूत् कुम्भ'—घड़ा था, यहाँ अविद्यमान अतीतकालिक घट का कर्ता कारक में प्रयोग है। अन्य प्रयोग है 'मिन्त कुम्भं अनुशोचति' अभी रजापुर^१ में गया घड़ा लाया था, बराड़े की मुण्डेल पर रखवा था, तब आंधी का भौंका आया, वह गिरकर फूट गया, उसका बड़ा दुःख है। यहाँ अविद्यमान अतीत घट का कर्म कारक में प्रयोग है। ऐसे

१. गाजियाबाद के समीप रजापुर गाँव में निर्मित घड़ों के अन्दर पानी बहुत ठण्डा रहता है। यह उस ग्राम की मिट्टी की विशेषता है।

ही एक प्रयोग है भिन्नस्य घटस्य कपालानि- टूटे हुए घड़े के दो खिपरे पड़े हैं । अनीत घट वा सम्बन्ध-वारक मे यह प्रयोग है । अन्य प्रयोग है - अजाता पुत्रा पितर तापयन्ति' अनुत्पन्न पुत्र माना पिता को कष्ट देने हैं । यहाँ अविद्यमान पुत्र का कर्त्ता वारक मे प्रयोग है ।

इसप्रकार के प्रयोग बहुतायत से लोक मे देखे जाते हैं; ये सब गौण प्रयोग होते हैं । इनके गौण अथवा भाव होने का प्रयोजक आनन्तर्य है—अनन्तर होना । कुछ काल अनन्तर होनेवाले पुत्र, एवं कुछ काल बीती घटना मे ऐसे प्रयोगों का होना लोकव्यवहार के अनुकूल है । इसी आनन्तर्य-सामर्थ्य के आधार पर उत्पन्न होनेवाला अकुर बीज का उपसर्ग करता है 'प्रादुर्भाव्यन् अकुरा बीज उपमदनाति' ऐसा प्रयोग सम्भव है । इसमे किसीप्रकार के दोष की उद्भावना नहीं कीजानी चाहिये । फलतः अविद्यमान अनागत अकुर मे कर्त्ता कारक का प्रयोग दोषपूर्ण नहीं है ॥ १६ ॥

बीजविनाश से अंकुरोत्पत्ति सम्भव नहीं । अतः दापपरिहार का आचार्य सूत्रकार निराकरण करता है

न विनष्टेभ्योऽनिष्पत्तेः ॥ १७ ॥ ३६१;

[न] नहीं, युक्त, उक्त दाप-परिहार, [विनष्टेभ्य] नष्ट हुए बीजों से [अनिष्पत्ते] उत्पत्ति न होने से (अकुरों को)

यदि अभाव मे भाव की उत्पत्ति मानीजाती है, और उसमे बीज-विनाश से अकुरोत्पत्ति का दृष्टान्त दियागया । ऐसी स्थिति मे अकुरोत्पत्ति के लिये बीज की आवश्यकता क्या है ? बीज का न होना अथवा हुए बीज का विनष्ट होजाना दोनों अवस्थायो मे बीज का अभाव समान है । तब अकुर की उत्पत्ति बिना बीज के होजानी चाहिये । परन्तु ऐसा होना सम्भव नहीं । कोई किसान नष्ट बीज को बोने के लिये ग्रहण नहीं करता । नष्ट हुए पिता आदि से पुत्र उत्पन्न होता नहीं देखाजाता । यह माना कि अविद्यमान वस्तु मे वारक पदों का भाक्त (गौण) प्रयोग हासकता है; परन्तु ऐसा प्रयोग अविद्यमान अकारण वस्तु मे कार्यजननशक्ति का आपादक नहीं होसकता । वह शक्ति तो विद्यमान भावरूप कारणतत्त्व मे ही निहित रहती है । अतः अभाव से भाव की उत्पत्ति बताना संबंधा अप्रामाणिक है ।

जहाँतक अनीत या अनागत अविद्यमान अर्थ में कारक पदों के प्रयोग की बात है, वह भी प्रस्तुत प्रसंग मे सहायक नहीं है । क्योंकि वहाँ कार्यक पद अनन्तर होनेवाले कार्य के प्रति कर्त्तृत्व का बोधन कराता है । अनिष्ठ्यमाण पुत्र मे कारक-चित्त अथवा कारक विभक्ति जन्म के अनन्तर होनेवाले नामकरण अथवा पसन्नता आदि के प्रति कर्त्तृत्व का बोधक है, जो सर्वथा सम्भव है ।

परन्तु प्रकृत में अकुर की उत्पत्ति में पहले जानबाने बीज उपमर्द के प्रति अकुर में कनूत्व का बाधन होता है जो सर्वथा असम्भव है क्योंकि अकुर का तबतक अस्तित्व नहीं। फलन अभाव से भाव की उत्पत्ति का विचार निवान्त निराधार है । १७ ।

अभावकारणवादी भाव और अभाव ने कार्य-कारणभाव में पूर्वापरक्रम कारण पूर्व, कार्य अपर, बीज-विनाश पूर्व, अकुर अपर, विनाश के अनन्तर अकुर का उत्पन्न होना, एते क्रम का अनुसंधान से उपन्यास करता है, तात्पर्य है कारण-कार्य का पूर्वापरभावक्रम निश्चित है। इसे स्वीकार करते हुए सूत्रकार अभाव से भाव की उत्पत्ति का प्रामाणिक नहीं मानता। इससे अनुसार सूत्रकार विवेचन प्रस्तुत करता है

क्रमनिर्देशादप्रतिषेधः ॥ १८ ॥ ३६२

[क्रमनिर्देशान्] 'क्रमनिर्देश' में बीज हेतु का [अप्रतिषेध] प्रतिषेध नहीं है।

बीजविनाश के अनन्तर अकुर उत्पन्न होता है। बीज की आकृति, अथवा उभरा जैसा अवयवमन्त्रित्व बनावट है, उसके लिए हुए बिना अकुर की आकृति का प्रादुर्भाव सम्भव नहीं होता। परन्तु केवल इनमें भाव और अभाव का कार्य-कारणभाव मिश्र नहीं होता। अथवा स्थल में कर्मण के बीज का अभाव जान से वहाँ कर्मण उत्पन्न होजाया कर। ऐसी दशा में कारणदेय का छोड़कर प्रत्यक्ष वस्तु का सर्वत्र प्रादुर्भाव होजाना प्राप्त होता है, जो असम्भव है। इसलिये भाव अभाव का कार्य-कारणभाव सर्वथा अमान्य है; परन्तु बीज विनाश और अकुरोत्पत्ति के पूर्वापरक्रम को स्वीकार करने में निश्चिन्त-पक्ष ही कोई बाधा नहीं है। अभावकारणवादी उपमर्द-प्रादुर्भाव के इस तथ्य को अभाव से भाव की उत्पत्ति में हेतु कहना है जो [क्रम, प्रत्यक्षमिदं] है।

मिथ्यान्तपक्ष उस तथ्य उसकी प्रत्यक्षमिदृता का प्रतिषेध नहीं करता। यह स्पष्ट देखाजाता है बीज का जैसा अन्तरव्यवस्थित्व है उसमें अवयवों का पट्टा मारण नष्ट होजाता है, इससे बीज की पूर्व-आकृति अथवा रचना निवृत्त होजाती है, तथा उन अवयवों एवं उनके सहयोगी अन्तरप्रक्षिप्त द्रव्यों का विशिष्ट संयोग एक नई रचना का प्रकट करदता है। इसप्रकार वह बीज पहली रचना का क्षात्कर अन्य रचना के रूप में अभिव्यक्त होजाता है। इस क्रमानुसार बीज में अकुर उत्पन्न होता है। उस समय अकुर के साथ बीज के कनिष्ठ अवयव मयन रूप दिखाई देने हैं, जो इस तथ्य के प्रमाण हैं कि बीजावयवों में अकुर आकृति उभर आई है। इसलिये अकुर की उत्पत्ति के कारण बीजावयवों में अतिरिक्त अन्य कोई नहीं है। यह कारणना उपादान अथवा समवायि कारण का निर्देश

करती है, अतुर के साथ कारणों का इसमें प्रतिषेध नहीं होता प्रत्यक्ष बीज दो भागों में दृष्टा जाता है, जो आगम में धनीज्ञा लेकर समे रहते हैं। बीज जब भूमि में बोदिया जाता है तब तब, भूमि, अमा का अङ्गण पाकर बीज के दोनों भागों का धनीभाव प्रविष्ट होकर मध्यगत सीमा में अतुर को उभरने का अवसर देता है। बीज वह ही अवस्था का छात्तकर अवस्थान्तर में दिखाई देता है। यह अवस्थाओं का पुरपरीभाव ही क्रम है इसीसे बीज का उदय होता जाता है। इसमें तीन अलग-अलग भाव का छोट नती देता। वह असीज नदी हो जाता। अतुर निम्न आने पर कोई भी व्यक्ति अतुर के साथ बीजावस्था का उगाहना देख सकता है। इसमें सब वर्तमान में भावरूप काय का अभाव उगाहान अन्तः समवायि कारण है उन मान्यता का निगकरण हो जाता है। ॥ १८ ॥

ईश्वर कारण है फलोत्पत्ति में पदार्थों के कार्य कारणभाव के विषय में आन्तरिक स्वरूप अन्तर विचार से प्रस्तुत होता है।

ईश्वरः कारणं पुरुषकर्मफल्यदर्शनात् ॥ १९ ॥ ३६३

[ईश्वर ईश्वर [कारणम्] कारण है, पुरुषकर्मफल्यदर्शनात्, पुरुष-कर्मों की अफलता दम्भान में

यह पुरुष चेला अवस्था कर्म करता हुआ अपनी चलाओं व कर्मों का अवश्य फल प्राप्त करता है। ऐसा नहीं है। इसमें अनुमान होता है पुरुषकर्मों के फल प्राप्ति की गिद्धि अन्तर्निष्ठ के अधीन है। जिसके अधीन है वह ईश्वर है। फलप्राप्ति के अनुकूल ईश्वरच्छा के बिना पुरुषकर्म विफल रहते हैं। अगतिथ फलसिद्धि का कार्य जिस ईश्वर के अधीन है उसीसे कार्यमात्र का कारण मानना चाहिए। पुरुषकर्मों के फल की गिद्धि जगद्रचना के बिना सम्भव नहीं; जगद्रचना ईश्वरअधीन है। अतः ईश्वर का सब कारणों का कारण मानना उपयुक्त है ॥ १९ ॥

कर्म कारण, फलोत्पत्ति में शिष्य आशका करता है पुरुषकर्मों के अभाव में ईश्वर किससे फल देगा? फल कर्मों का मित्रता है ईश्वर का बीज से कारण क्या माना जाय? आन्तरिक में आशका का सन्निध किध-

न पुरुषकर्मभावे फलानिष्पत्तेः ॥ २० ॥ ३६४

[न] नहीं युक्त, ईश्वर का कारण रहता, पुरुषकर्मभावे, पुरुष कर्मों के न होने पर [फलानिष्पत्ति] फल की प्राप्ति गिद्धि न होना में।

पुरुष को अपने विषय कर्मों में फल की प्राप्ति होती है यदि ईश्वर को छच्छा के अधीन दृष्ट हो तो फल की प्राप्ति माननीयता पुरुष की चेष्टाओं एवं कर्मों के वित्त, फलप्राप्ति होती चाहिए। यदि इस स्वीकार किया जाता है तो यह न तबसादानुमान अतः सम्भाव्यम-दाय है बिना कर्म किय फल का प्राप्त होना।

इसके अनिश्चित पुरुषों की फलप्राप्ति से विविधता व न्यूनताधिकता होने से ईश्वर पर अन्याय एवं पक्षपात का दोष आरोपित होता है। लूला लगडा अन्धा-काणा, बहुरा गंगा, सबल दुर्बल, सुन्दर-कुरूप, मुडौल अक्षयक, धनी-निर्धन, विद्वान्-मूर्ख आदि विविध भेदों के रूप में पुरुष फलों को ईश्वर की इच्छा के अधीन पाता है, तो स्पष्ट ईश्वर अन्यायी, पक्षपाती कहा जायगा। ईश्वर ऐसा होना नहीं चाहिये। अतः कर्मा द्वारा फलप्राप्ति में ईश्वर को अन्तर्गत मानकर कार्य का कारण बनाना व्यर्थ है ॥ २० ॥

ईश्वर कर्मफलदाता आचार्य सूत्रकार ने उक्त आशंका का समाधान किया -

तत्कारितत्वाद्हेतुः ॥ २१ ॥ ३६५

[तत् कारितत्वात्] ईश्वर द्वारा कारित सम्पादित होने से कर्मफल वे, [अहेतुः] हेतु हेतु ठीक नहीं है।

पुरुष की फलप्राप्ति में ईश्वर को कारण बनाने में पुरुष के विषे कर्मों का प्रतिषेध नहीं होता प्रत्युत ईश्वर उनको मफन बनाता है। कर्म करनेवाले पुरुष का इतना सामर्थ्य नहीं कि वह स्वकृत कर्मों की सफलता के लिये मूलभूत साधना का सम्पादन कर सकें। मूलभूत साधन है वर्तमान विश्व के रूप में पृथिवी आदि भूत की रचना। पुरुष इन्हीं आधार पर स्वकृत कर्मों के फलों को प्राप्त कर पाता है। विश्व की यह रचना ईश्वरशरीर है, इसप्रकार पुरुष के कर्मों का फल ईश्वरकारित है।

कर्मफल ईश्वरकारित इसके अनिश्चित, अनन्त पुरुषों के अनन्त विविध कर्मों का लेखा-जाखा किसी एक पुरुष ने ज्ञान में न होने से उसकी व्यवस्था का होना सम्भव नहीं। केवल सर्वज्ञ ईश्वर के ज्ञान में अनन्त कर्मों का लेखा-जाखा रहना सम्भव है। इसी आधार पर पुरुषों के कर्मात्ररूप फलों की व्यवस्था होती रहती है। इसप्रकार कर्मफलों का सम्पादन ईश्वर करता है। यदि ईश्वर यह सब न करे, तो पुरुष-कर्म विफल हो जायेंगे। अतः उनका ईश्वरकारित मानना सर्वथा प्रामाणिक है।

यह समझन की बात है ईश्वर की कृपा के बिना पुरुष अपने कर्म करने में अक्षम रहता है। शरीरादि की प्राप्ति पर पुरुष कर्म कर सकना है। यह सब विश्वरचना के बिना असम्भव है। इसी कारण समस्त सत्य ज्ञान एवं समस्त पदार्थों का आदि मूल परमेश्वर को माना जाना है फलतः तिम हेतु के आधार पर उक्त आशंका सीमई है वह कमजोर हेतु न होकर हेतुभास है। ईश्वर की कारणता को स्पष्ट वर्गदिया गया है; उसमें पुरुषकर्मों का अभाव नहीं माना गया। अतः उक्त हेतु स्वह्यभिद्ध हेतुभास होने में साध्य का साधक नहीं। इसमें कार्यमात्र में ईश्वर ही कारणता अबाधित है।

ईश्वर क्या है ? - ईश्वर है क्या ? विजिण्ट गुणपुत्र चेतन आत्मतत्त्व ईश्वर है । प्रस्तुत सूत्र में पुरुष' पद का प्रयोग चेतन जीवात्म-तत्त्व के लिये हुआ है । साध्य में इस पद का प्रयोग जीवात्मा और परमात्मा दोनों के लिये किया गया है । जैसा जीवात्मा चेतन तत्त्व है, वैसा चेतन तत्त्व परमात्मा है । उनके अन्तर्गत स्वरूप में कोई अन्तर नहीं है । जीवात्मा अलग, अलगशक्ति, परिच्छिन्न, परिमाण है, एवं अधर्म, मिथ्याज्ञान, प्रमाद, राग, द्वेष आदि से अभिभूत होजाता है, इसके विपरीत परमात्मा सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान, परममहत्परिमाण, सत्यसकल्य आदि है, तथा अधर्म आदि से कभी अभिभूत नहीं होता, यह जीवात्मा परमात्मा का परस्पर अन्तर है । इसी भावना में योगदर्शन में पतञ्जलि ने बनाया 'क्लेशवर्माविपाकाशयैरपरमाष्ट' पुरुषविशेष ईश्वर ' १ । २८ । । दुःख, शुभ अशुभ कर्म, कर्मफल तथा प्रायश्चर्यादि काल से सम्बन्धित कर्मा का भण्डार; ये सब जीवात्मा के धर्म हैं । उनमें सर्वथा असम्भोग्य पुरुष रूप में अछूता जो चेतन आत्मतत्त्व विशेष है, उसे ईश्वर सम्भक्ता चाहिये । सर्वानन्द आदिविषय अणिमा आदि पद्वयं उसकी तुलना में पतित-चनभाव है, तुच्छ है, क्योंकि ईश्वर जगद्भवता आदि अचिन्त्य कल्पनातीत कार्यों को मूर्च्छमाय में सम्पादित कर देता है इसका लिये कोई क्रिया कोई गति उसे नहीं करनी पड़ती ।

सकल्पमात्र में सबका जनक होने के साथ उसका यह धर्म है, परम कर्तव्य है वह प्रत्येक आत्मा [जीवात्मा] में वर्तमान धर्म-अधर्म की राशि को फलान्मुखता के लिए प्रवृत्त करता है । तथा जगत् के उपादानकारण भूत तत्त्वों का प्रेरित कर वर्तमान पृथिवी आदि के रूप में भूत तत्त्वों का निर्माण करता है । इस निर्माण में आत्माओं के कर्म फलप्राप्ति की अनुरूपता का बनाये रखने के लिए सत्यागामी रहता है । विश्वपञ्चिया में यह आवश्यक है कि जीवात्मा दत्तादि का प्राप्त कर शुभ अशुभ कर्मा का अनुष्ठान करे, तथा परमात्मा इस सबके सम्पादन के लिए विश्व की रचना करे । परमात्मा वा यह विश्वनिर्माण की पूर्णता का काय माना उसके अपने लिये कर्मों का फल ही, जिसमें उसके कर्तव्य का लाभ न होकर पूर्णसम्पन्नता निहित रहनी है । वस्तुतः यह उसका स्वभाव है ।

यह ईश्वर विश्व का साक्षी और रक्षक है जैसे पिता अपने अपत्यो अन्तान का, जैसे ईश्वर सब प्राणिमो वा । वह आत्मज्ञातीय तत्त्व है, अन्य कोई प्रकार उसका सम्भव नहीं । उसका लिङ्गभूतधर्म अर्थात् उसकी पहचान का एकमात्र साधन है पूर्णज्ञान । इसमें छतिरिक्त अन्य कोई पूर्ण परिचायक धर्म उसका नहीं है । तात्पर्य है वह पूर्ण चेतनस्वरूप है । वेद उसका द्रष्टा, बोद्धा, सर्वज्ञाता ईश्वर कहता है । उसके पूर्ण ज्ञानस्वरूप में उसकी आनन्दरूपता अन्तर्निहित है ।

विलक्षण जगत् निर्माण से ज्ञानरूपता तथा पूर्णकाम होने से आनन्दरूपता अभिलक्षित होती है। आगम बताता है 'य सर्वज्ञ सर्वविन् यस्य ज्ञानमय तपः' [मृण्ड० १। १। ६] तथा 'द्रष्टा श्रोता, मन्ता, विज्ञाता' [बृ० ३। ७। २२] इत्यादि।

लौकिक प्रत्यक्ष अनुमान-शब्द-प्रमाणा का जो विषय नहीं है, ऐसे निरुपाध्य-अलिप्त ईश्वर का बुद्धि, सुख, इच्छा आदि आत्मात्मिकों के द्वारा उपपादन किया जाना अशक्य है। जीवात्म-बर्मा की अनुकूलता से ईश्वर जगत् का निर्माण करता है। जो वादी इस रचना को कर्मनिरपेक्ष कहते हैं, उनकी इस मान्यता में अपने किये कर्मों के फलों की प्राप्ति के लोप तथा अकृत की प्राप्ति का दोष सामने आता है। इसका विस्तृत विवेचन 'दहादि सर्ग कर्मनिरपेक्ष हाता है' प्रमण [३। २। ६२-७५] में कर दिया गया है ॥ २१ ॥

भावोत्पत्ति अनिमित्तक—प्रत्येक कार्य बिना कारण के होजाता है, ऐसे अकारणवाद का निर्देश आचार्य सूत्रकार ने किया

**अनिमित्ततो भावोत्पत्तिः कण्टकतैक्ष्ण्यादि-
दर्शनात् ॥ २२ ॥ ३६६**

[अनिमित्तत, निमित्त के बिना | भावोत्पत्ति | भाव-कार्य की उत्पत्ति होती है | कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् | कांटों की तीक्ष्णता आदि के देखेजाने से।

देह आदि कार्यों की उत्पत्ति बिना कर्म-कारण के होजाती है ऐसा मानना चाहिये। क्योंकि कांटों की तीक्ष्णता, पर्वत में हनेवाली धानुओं की विविधता, पत्थरों का चिकनापन आदि सबका कोई कर्म-निमित्त नहीं देखाजाता। कांटे आदि के उपादान-सर्वों का कोई कर्म-कारण प्रतीत नहीं होता। इसलिए जैसे बिना कर्म-निमित्त आदि के इन पदार्थों की रचना हाजाती है, ऐसे दहादि सर्ग भी बिना निमित्त के होसकता है ॥ २२ ॥

अनिमित्तक नहीं भावोत्पत्ति—शिष्या को उस दिशा में शिक्षित करने के लिए आचार्य ने उक्तवाद का प्रौढवाद से प्रत्याख्यान किया

अनिमित्तनिमित्तत्वान्नानिमित्ततः ॥ २३ ॥ ३६७

[अनिमित्तनिमित्तत्वात्] अनिमित्त के निमित्त होने में [न] नहीं [अनिमित्तत] बिना निमित्त से (कार्योत्पत्ति)।

वादी ने कहा है 'अनिमित्ततो भावोत्पत्ति'—अनिमित्त से भाव-कार्य उत्पन्न होता है। जिससे जो उत्पन्न होता है, वह उसका निमित्त है। अनिमित्त से उत्पन्न होने के कारण, कार्य का वही निमित्त मानाजायगा। इसलिए कार्य की उत्पत्ति को अनिमित्त नहीं कहाजासकता।

प्रकारणवादी द्वारा प्रस्तुत उस उत्तर के निराकरण को आचार्य सूत्रकार ने सूचित किया -

निमित्तानिमित्तयोरन्यन्तरभावादप्रतिषेधः ॥ २४ ॥ (३६८)

[निमित्तानिमित्तयोः | निमित्तं यौगं अनिमित्तं के [अन्यन्तरभावात् | परस्परं भिन्नं अर्थे होनं मे | अप्रतिषेधं | प्रतिषेधं युक्तं नही है, अतः प्रकारणवाद वा ।

निमित्तं अन्यं होना है, अनिमित्तं अन्यः । निमित्तं सदृशं है, किसी कार्य का प्रयोजक अनिमित्तं उसका अभाव है । साथ और अभाव एक नहीं होसकते । अनिमित्तं अर्थान् निमित्तं का अभाव किसीका निमित्तं अथवा स्वयं निमित्तं रूप नहीं होसकता । यदि उसको निमित्तभावका कारण माना जाता है, तो यह अभावकारणवाद-पक्ष की सीमा में चला जाता है जो एक अतिरिक्त वाद है । ४ । १ । १४१८ । प्रस्तुत पक्ष उसमें भिन्न है, जिसका तात्पर्य है कार्य की उत्पत्ति बिना कारण आकस्मिक होजाती है । इसलिए मतसूत्र में अनिमित्तं को निमित्तं कहकर इस वाद का जो प्रतिषेध किया है, वह संगत नहीं है । जैसे किसी ने कहा 'अनुदकं कमण्डलू - पादं मे जलं का अभाव है । यह जलाभाव स्वयं जल नहीं होसकता । उस ही निमित्तभाव निमित्तं नहीं होसकता ।

सूत्रकार ने इस वाद का निराकरण-सूत्र नहीं लिखा । यह वाद अभाव-कारणवाद [४ । १ । १४१८] एवं अकर्मकारणवाद [३ । २ । ६२-७५] के अन्तर्गत आजाता है । उन वादों के प्रत्याख्यान से इस वाद का प्रत्याख्यान अनायास सम्भलियेजाने के कारण सम्भवतः सूत्रकार ने स्वयं यहाँ उत्तर सूत्र लिखन की उपेक्षा करदी हो । कतिपय विद्वान् की परी कल्पना है उदाचित् आचार्य ने सूत्र लिखा होगा, परन्तु भाष्यकार वात्स्यायन काल में पहले वह अज्ञातकारणवाद खण्डित होगया । ऐसी कल्पना का कोई उपयुक्त आधार प्रतीत नहीं होता । भाष्यकार वात्स्यायन ने ऐसा सकेत दिया है कि 'अकर्मनिमित्तवाद' के प्रत्याख्यान में इस वाद का प्रत्याख्यान सम्भलेना चाहिये ॥ २४ ॥

सर्वानित्यत्ववाद इसके अनन्तर आचार्य सूत्रकार अन्य वाद को प्रस्तुत करता है

सर्वमनित्यमुत्पत्तिविनाशधर्मकत्वात् ॥ २५ ॥ (३६९)

[सर्वम्] सब । अनित्यम्] अनित्य है, [उत्पत्तिविनाशधर्मकत्वात्, उत्पत्ति एवं विनाश-धर्मक होने से ।

अनित्य का स्वरूप क्या है ? जो कभी हो और कभी न हो, वह अनित्य है । उत्पत्तिधर्मक पदार्थ उत्पन्न होने से पहले नहीं रहता । एम ही विनाशधर्मक पदार्थ का कभी विनाश न होता हो, ऐसा नहीं है । तात्पर्य है उत्पत्ति से पहले पदार्थ नहीं रहता, उत्पन्न होने के अनन्तर कालान्तर में अवश्य उसका विनाश

हो जाता है। यह पदार्थ का कभी होना और कभी न होना उसकी अनित्यता का प्रयोजक है।

सूत्र में कहा है 'सर्वं अनित्यम्' सब अनित्य है। वह सब क्या है? शरीर आदि भौतिक पदार्थ तथा बौद्धि मुख दुःख आदि अभौतिक पदार्थ 'सर्व' पद से ग्राह्य है। समस्त विश्व वही दो भागों में विभक्त है। कुछ पदार्थ भौतिक हैं, कुछ अभौतिक पदार्थ की तीसरी कोई विधा नहीं। ये दोनों प्रकार के पदार्थ उत्पत्ति-विनाशधर्मक द्रव्यजन हैं। इसलिए सब ही अनित्यता प्रमाणित होती है ॥ २५ ॥

सूत्रकार प्रथमनिर्दिष्ट रीति पर उक्त वाद का निराकरण करता है

नानित्यतानित्यत्वात् ॥ २६ ॥ ३७०

[न] नहीं, युक्त, उक्त कथन [अनित्यतानित्यत्वात्] अनित्यता के नित्य होने से।

सब अनित्य है, इस कथन से यह परिणाम स्पष्ट होता है 'सब पदार्थों में विद्यमान अनित्यता सदा बनी रहती है। यदि सबकी अनित्यता सदा रहती है तो वह नित्य होगा'। उसके नित्य होने से यह कथन असंगत होगया कि सब अनित्य है। यदि अनित्यता का अनित्य माना जाना है, तो अनित्य होने के कारण उसके न रहने पर सब नित्य माना जाना चाहिये। ऐसी स्थिति में सर्वानित्यत्ववाद को प्रामाणिक नहीं कहा जा सकता ॥ २६ ॥

सर्वानित्यत्ववादी द्वारा स्थिगये उक्त आपत्ति का समाधान का आचार्य ने सूचित किया

तदनित्यत्वमग्नेर्दाहं विनाश्यानुविनाशवत् ॥ २७ ॥ ३७१

[तद-अनित्यत्वम्] अनित्यता का अन्तिम होना मान्य है, [अग्ने] आग के [दाहम्] जलन योग्य पदार्थ को [विनाश्या] विनष्ट कर अभावकर [अनुविनाशवत्] पदचातु स्वयं विनाश के समान।

लोक में यह देखा जाता है कि आग अपने दाह्य पदार्थ को जलाकर अन्त में वृद्धि जाती है। दाह्य पदार्थ को प्रथम नष्ट कर फिर स्वयं नष्ट हो जाती है। इसीप्रकार सबकी अनित्यता सबको विनष्ट कर अन्तिम बनाकर अन्त में स्वयं विनष्ट हो जाती है। इस रीति पर सबकी अनित्यता के साथ स्वयं अनित्यता भी अनित्य बनी रहती है ॥ २७ ॥

अनित्यत्ववाद-निराकरण—आचार्य सूत्रकार ने उक्त समाधान का प्रत्याख्यान किया

नित्यस्याप्रत्याख्यानं यथोपलब्धि व्यवस्थानात् ॥ २८ ॥ ३७२)

[नित्यस्य] नित्य का [अप्रत्याख्यानम्] प्रत्याख्यान निराकरण) नहीं किया जा सकता) [यद्योपलब्धि] उपनिधि के अनुसार [व्यवस्थानान्] व्यवस्था होने से ।

यह सर्वानित्यत्व-वाद किसी भी पदार्थ (प्रत्येक पदार्थ) के नित्य होने का निराकरण करता है । किन्तु नित्य का निराकरण सर्वथा अनुपपन्न है, अप्रामाणिक है । क्योंकि जो पदार्थ जैसा उपलब्ध होता है, उसीके अनुसार उसकी व्यवस्था की जानी चाहिये । जो पदार्थ प्रमाण के अनुसार उत्पत्तिविनाशधर्मक उपलब्ध होना है उस अनित्य माना जाना चाहिये । इसके विपरीत प्रमाण द्वारा जो ऐसा नहीं जाना जाना, उसे नित्य मानना होगा ।

परमनूक्षम परमाणुष्वपि म पृथिवी आदि भूत, आकाश, काय, दिशा, आत्मा, मन, ये सब द्रव्य तथा इनमें समवेत मयवाय सम्बन्ध से रहनेवाले कल्पित गुण परमाणु परिमाण परममहत्परिमाण, नित्यद्रव्यवृत्तिसंयोग परमाणु-द्वयसंयोग का छाड़कर आदि, एव सामान्य, विशेष मयवाय य पदार्थ किसी प्रमाण से उत्पत्तिविनाशधर्मक नहीं जाना जाना । इसलिए ये सब पदार्थ नित्य हैं । फलतः सब पदार्थों का बिना किसी प्रमाण के अनित्य नहीं कहा जा सकता ॥ २८ ॥

सर्व-नित्यत्ववाद आचार्य मन्त्रहार अस्य एक वाद का उपक्रम करता है —

सर्वं नित्यं पञ्चभूतनित्यत्वात् ॥ २९ ॥ ३७३

[सर्वम्] सब [नित्यम्] नित्य है [पञ्चभूतनित्यत्वात्] पाँच भूतों के निमित्त होने से ।

समस्त विश्व पाँच भूतों से बना है इसलिए यह सब भूत स्वरूप है, भूतों से अतिरिक्त कुछ नहीं । भूत सब नित्य है, क्योंकि भूतों का पूर्ण उच्छेद सर्वथा अनुपपन्न है किन्तु प्रमाण में गिद्ध नहीं है इसलिए पदार्थमात्र का नित्य मानना उपपन्न है । २९ ॥

मन्त्रहार ने उक्त वाद का निराकरण किया

नोत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धे ॥ ३० ॥ (३७४)

नहीं युक्त, उक्त वाद, [उत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धे] उत्पत्ति और विनाशकारणों की उपनिधि से अनेक पदार्थों के ।

प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से घट आदि अनेक पदार्थों की उत्पत्ति और विनाश के कारण उपलब्ध होते हैं । यह स्थिति सबको नित्य मानने का विरोध करती है । जिन पदार्थों के उत्पत्तिविनाशकारण प्रत्यक्षादि प्रमाणों से उपलब्ध हैं, वे स्पष्टतः अनित्य हैं । इसलिए पदार्थमात्र को नित्य कहना प्रामाणिक नहीं माना जा सकता ॥ ३० ॥

सर्वनित्यत्ववादी द्वारा कियेगये उक्त निराकरण के प्रतिवाद का आचार्य ने सूचित किया—

तत्त्वक्षणावरोधादप्रतिषेधः ॥ ३१ ॥ (३७५)

[तद्वलक्षणावरोधात्] भूत-लक्षण के अन्तर्गत आ जाने से सब पदार्थों के, [अप्रतिषेधः] प्रतिषेध युक्त नहीं सबकी नित्यता का ।

जिन पदार्थों के उत्पत्ति विनाशकारण उपलब्ध हैं वे सब अतः लक्षण के अन्तर्गत आ जाते हैं अर्थात् वे सब भूतभाव हैं, अथवा भूतमय हैं, उनसे अतिरिक्त नहीं । पाँच भूतों के नित्य होने से सबकी नित्यता का उपपादन किया गया है । भले ही किन्हीं पदार्थों के उत्पत्ति विनाशकारण उपलब्ध हों, परन्तु भूतों के कभी उच्छिन्न न होसकने के कारण समस्त भूतभाव का नित्य होना प्राप्त होता है । अतः सबकी नित्यता का प्रतिषेध युक्त नहीं है ॥ ३१ ॥

नित्यत्ववाद-निराकरण आचार्य सूत्रकार उक्त कथन का निराकरण करता है -

नोत्पत्तितत्कारणोपलब्धेः ॥ ३२ ॥ (३७६)

[न] नहीं युक्त, उक्त कथन, [उत्पत्तितत्कारणोपलब्धे] उत्पत्ति और उत्पत्ति के कारणों की उपलब्धि से

ताक से प्रत्यक्षादि प्रमाणों से यह जाना जाता है कि किसी कार्य की उत्पत्ति उसके समानगुणवाले कारण से होती है । कार्य की उत्पत्ति और उसके कारणों की उपलब्धि से दावो दातर् पदार्थमात्र के नित्यविषयक नहीं हैं । उत्पत्ति के ज्ञान और उत्पत्ति के कारणों के ज्ञान का अपलाप नहीं किया जासकता । क्योंकि प्रत्यक्षादि प्रमाणजन्य ज्ञान निर्विषय नहीं होता । ज्ञानसामर्थ्य से उसके विषय कार्योत्पत्ति और उसके कारणों का अस्तित्व निर्धारित है । इससे यह निश्चित होजाता है कोई समानगुण कार्य अपने समानजातीय कारण से उत्पन्न होता है । मिट्टी से उत्पन्न घट मृत्समानजातीय अथवा मृत्समानगुण होने से मृदूप बहोजाना है । इसीप्रकार जो कार्य भूतों से उत्पन्न होते हैं, वे भूतात्मक हैं । भूतलक्षण की सीमा में उनका अन्तर्गत होना उपपन्न है । परन्तु उपाद-विनाशशील पदार्थ का भूतलक्षण के अन्तर्गत होने से नित्य होना सम्भव नहीं है, क्योंकि कार्य के उत्पत्ति और विनाश उसके नित्य मानेजाने में बाधक हैं ।

इसके अतिरिक्त किसी कार्य को उत्पत्ति एवं विनाश के लिए इनकी अभिलाषा से प्रयुक्त हुए कर्त्ता का प्रयत्न देखाजाता है । उस प्रयत्न के फलस्वरूप कार्य का उत्पन्न होना और विनष्ट होना देखाजाता है । यह स्थिति सबके नित्य होने का बाधक है । इसलिए सबका नित्य होना सम्भव नहीं । इसके साथ यह ध्यान देने योग्य है कि प्रत्येक अवयवी उत्पत्ति-विनाशधर्मवाला होता है, यह

प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध है । ऐसी अवस्था में अवयवी पदार्थ के अनित्य होने का निराकरण नहीं किया जा सकता ।

‘सर्व नित्य है’ इस प्रतिज्ञा की सिद्धि के लिए ‘पञ्चभूतनित्यत्व’ एवं ‘तल्लक्षणान्वये’ हेतु दिय गये । परन्तु जड़, कर्म, बुद्धि, मूल्य, द्रव्य आदि पदार्थों में ये हेतु अव्याप्त हैं । ‘सर्व नित्यम्’ इस प्रतिज्ञा की सीमा में जड़ आदि आजात हैं, परन्तु हेतु की सीमा में नहीं आते । हेतु इनमें अव्याप्त है, हेतु की व्याप्ति जड़ आदि के साथ नहीं । वहाँ जहाँ पञ्चभूतत्व है वहाँ जड़त्व आदि है, ऐसी व्याप्ति सम्भव नहीं । साध्याधिकरण में अव्याप्त हेतु अनैकान्तिक होता है अतः साध्य का साधक नहीं हो सकता ।

उत्पत्ति और उसके कारणों की उपलब्धि के विषय में यह आशङ्का की जा सकती है कि जैसे स्वप्नज्ञान में विषय न जान हुए विषय का केवल अभिमान होता है, जो भ्रम-रूप है, ऐसे ही उत्पत्ति और उसके कारणों की उपलब्धि केवल मिथ्या उपलब्धि है, विषय के न होने पर वहाँ उसका [विषय के अस्तित्व का] अभिमानमात्र है । तात्पर्य है स्वप्न के समान विषय के न जाने पर भी उपलब्धि होना सम्भव है । उत्पत्ति और उसके कारणों की उपलब्धि भी ऐसी ही है । ‘सर्व अनित्यत्व’ का कोई विषय न होने से यद्वक्त नित्यत्व सिद्ध हो जाता है ।

प्रस्तुत सूत्र की व्याख्या के प्रारम्भ में यद्यपि उपलब्धि के विषय की प्रत्यक्षादि द्वारा प्रामाणिकता एवं अप्रत्याख्येयता सिद्ध कर इस आशङ्का का उपयुक्त समाधान कर दिया गया है, परन्तु आशङ्का के अनुरूप प्रौढी-तूर्ति-व-तूर्ति समाधान इस प्रकार दिया जा सकता है स्वप्न के समान जैसे उत्पत्ति और उसके कारणों की उपलब्धि के विषय को मिथ्या बताया गया, तब भी स्वप्न के समान भ्रान्त भानलेना द्वारा तब भ्रान्त स्वरूप मिथ्या श्रेय, उनके नित्य होने का प्रश्न ही नहीं उठता ।

पदिकताया पृथिवी आदि के अभाव में सब प्रकार के व्यवहार का विलाप हो जायगा, तो उत्पत्ति और उसके कारणों की उपलब्धि के विषय के अभाव में भी सब प्रकार के व्यवहार का विलाप प्रसक्त होगा । इसलिए स्वप्नविषय के अभिमान के समान उपलब्धि का विषय अभिमानमात्र है, मिथ्या है, यह कथन अग्रगत है । नित्य पदार्थ सब अतीन्द्रिय हैं, प्रत्यक्ष में उनकी उपलब्धि होती नहीं । उत्पत्ति विनाश की उपलब्धि के विषय को नित्यत्ववादी स्वीकार नहीं करता । तब प्रत्यक्ष उपलब्धि का ज्ञान सम्भव ही न होगा । कोई भी प्रत्यक्षादि ज्ञान निर्विषय नहीं हो सकता । क्योंकि उपलब्धि [प्रत्यक्षादि ज्ञान] का अलक्षण नहीं किया जा सकता, इसलिए उसके विषय-भूत प्रत्यक्षवाच्य अनित्य

पदार्थ का स्वीकार करना आवश्यक है। इससे सबका नित्यत्व सिद्ध होजाता है ३- ॥

नित्यत्ववाचसिद्धि, प्रकारान्तर से सबकी नित्यता का उपादान एक अन्य प्रकार से सम्भव है। वह इसप्रकार है उपादान कारण अवस्थित रहता है, उसके कुछ धर्म निवृत्त अर्थात् प्रतर्निहित होजाते हैं और अन्य कतिपय धर्म उभर आते हैं। इसप्रकार धर्मों का अपाय और उपजन ही विनाश तथा उत्पत्ति का विषय है जिसका उपजन प्रादुर्भाव होता है वह उससे पहले भी [कारणरूप में] विद्यमान रहता है। जिसका अपाय निराभाव हाता है, वह अपेत होकर भी [कारणरूप में] विद्यमान रहता है। इसप्रकार सब पदार्थों की नित्यता सिद्ध होती है तात्पर्य है सर्वात्मना किसी पदार्थ का कभी विनाश नहीं होता, न कोई सर्वात्मना नया पदार्थ जनता है। यह प्रकार पदार्थ की नित्यता का साधक है। आचार्य सूत्रकार ने इसका निराकरण प्रस्तुत किया

न व्यवस्थानुपपत्तेः ॥ ३३ ॥ ३७७

न, नती युक्त, उक्त वचन, व्यवस्थानुपपत्तेः व्यवस्था की अनुपपत्ति से नित्यत्वसिद्धि-प्रकारान्तर का निरास यदि यह मानाजाता है सदा अवस्थित उपादान द्रव्य के कुछ धर्मों का प्रादुर्भाव उत्पाद है, और कुछ धर्मों का निराभाव विनाश तथा प्रादुर्भाव के पूर्व एवं निराभाव के परान्त भी वे धर्म विद्यमान रहते हैं, तो इस मान्यता में उत्पाद-विनाश की व्यवस्था उपपन्न नहीं होसकती, क्योंकि उत्पन्न पदार्थ उत्पत्ति से पूर्व एवं विनष्ट पदार्थ विनाश के परान्त भी विद्यमान हैं तब यह धर्म प्रादुर्भूत हुआ, और यह धर्म निरोहित हुआ, एसी व्यवस्था सर्वथा अनुपपन्न होजाती है व धर्म कार्य के उपादान द्रव्य के साथ प्रत्येक अवस्था में निरन्तर विद्यमान रहते हैं, तब किसका कैसा प्रादुर्भाव ? और कैसा निरोभाव ?

इस विषय में कानव्यवस्था भी उपपन्न नहीं होगी धर्म और धर्मों के सदा विद्यमान रहने में अमुक काल में धर्म का उपजन [प्रादुर्भाव उत्पाद और अमुक काल में धर्म की निवृत्ति [निरोभाव-विनाश] होती है, यह व्यवस्था अनुपपन्न होगी क्योंकि धर्म सदा समानरूप से विद्यमान रहता है

इसीप्रकार किसी धर्म में सम्बद्ध अतीत अनागत काल की व्यवस्था भी नहीं बनसकती, जबकि लोक में उत्पाद-विनाशशील पदार्थों के साथ अतीत अनागत व्यवहार होता है जिसकी यथार्थता में सन्देह नहीं कियाजासकता जब प्रत्येक पदार्थ के निरन्तर विद्यमान रहने से वह वर्तमान काल में सम्बद्ध है तब अतीत अनागत व्यवहार अनुपपन्न होगा, जो सर्वथा अवाञ्छनीय है।

उक्त मान्यता के विपरीत जब यह मानाजाता है कि अविद्यमान पदार्थ

का आत्मनाम करना उपवन है, उत्पत्ति है, तथा विद्यमान पदार्थ की आत्म-
तानि राजाना निवृत्ति है, विनाश है, अब उक्त दोष मिर नहीं उठाते । इस
मान्यता में उत्पाद विनाश की व्यवस्था, उत्पाद विनाश के काल की व्यवस्था,
तथा कार्य से सम्बद्ध कालवृत्त अतीत-अनागत व्यवहार की व्यवस्था सब उपपन्न
हो जाते हैं । इनलिण जो यह कहा गया कि उत्पत्ति से पूर्व और विनाश के
पश्चात् भी कार्य विद्यमान रहता है, वह सर्वथा अप्रसूत है । इस आधार पर
सब पदार्थों का नित्य निवृत्त किया जाना सर्वथा असंगत व अप्रामाणिक है ॥ ३३ ॥

पृथक्त्ववाद - आचार्य सूत्रकार ने यथावसर अन्य एक वाद प्रस्तुत
किया -

सर्वं पृथक् भावलक्षणपृथक्त्वात् ॥ ३४ ॥ (३७)

[सर्वम्] मत्र (पदार्थमात्र) [पृथक्] नाना हैं, [भावलक्षणपृथक्त्वात्]
भाव लक्षणा के पृथक् (नाना) होने से ।

सूत्र का 'भाव' पद प्रत्येक उस वस्तुत्व का बोधक है, जो अपनी स्वतन्त्र
दृष्टि रखता है । लक्षण-पद उसी स्वरूप एवं उसके वाचक पद का बोध
करता है । जगत् के सब पदार्थ नाना हैं, व्यवहार में आनेवाला कोई पदार्थ
एकमात्र नहीं है । अतः अवयवों का समुदायमात्र है जो अवयव अपनी
सन्ता में स्वयं स्वतन्त्र है । यथावि. प्रत्येक भाव [गदात्मक पदार्थ] का अपना
निजी स्वरूप तथा अपना अपना अभिमान है, नाम है, अथवा कहना चाहिये
प्रत्येक भाव का सामान्य शब्द-सजा व वाचक पद पृथक् है । प्रत्येक पद का
अपना पृथक् धारण है, भावों के समस्त घट, पट आदि सामान्या शब्द जिन घट,
पट आदि अर्थों का निर्देश करते हैं, वे सब अनेक अवयवों का समूह हैं जो गन्ध
रस स्पर्श स्वाद तथा बुद्धि [अनेक की नहीं अथवा निम्नतम भाव] पादर्वभाग,
ग्रीवा आदि अनेक पदार्थों के रूप में विद्यमान रहता है । वह केवल उदाहरण-
मात्र है । प्रत्येक व्यवहार्य वस्तु के विपरीत यही स्थिति समझनी चाहिये । फलतः
घट आदि पद एक अवयवों के रूप में किसी अर्थ का अभिलाषन नहीं करते ।
पट आदि सब नानारूप हैं, यही वास्तविक स्थिति है ।

अर्थात् भूचकार गौतम तथा आप्तकार वात्स्यायन एवं अन्य व्याख्याकार
आचार्यों ने पक्ष-प्रमाण की परीक्षा के प्रसंग [२।१।२२-२६] में विस्तार
के साथ प्रमाणपूर्वक अवयवी की वास्तविकता को सिद्ध किया है । उसके अनुसार
अवयवी की मान्यता निर्विवाद है । परन्तु सूत्रकार ने प्रावादकों के विचार-
विवेचन के इस पक्ष में उसे पुनः स्मरण कराया है; तथा प्रभाव के अनुसार
भिन्न प्रकार से उसका विवेचन किया है ॥ ३४ ॥

सर्वपृथक्त्ववाद का निराकरण—आचार्य सूत्रकार उक्त वाद का निराकरण
करता है—

नानेकलक्षणैरेकभावनिरूपते : ॥ ३५ ॥ ३७६

[न] नहीं युक्त, उक्त वाद [अनेकलक्षण] अनेक अवयव एवं अन्य साधनों से [एकभावनिरूपते] एक पदार्थ की उत्पत्ति के कारण ।

सूत्र के 'अनेकलक्षण' पद का अर्थ मध्यमपदलोपी समास के आधारपर 'अनेकविधलक्षण' समझना चाहिये । अनेक अवयवों तथा विभिन्न पदवाच्य साधनरूप अर्थों से एक पदार्थ उत्पन्न हो जाता है । घट एक अर्थ युक्त, ग्रीवा आदि अवयवों तथा गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, मयाग आदि पद वाच्य विभिन्न गन्ध आदि साधनों से एक घटरूप अर्थ की उत्पत्ति होती है । यज्ञ घटरूप अर्थ गन्धादि गुणों से अनिरिक्त एक द्रव्य है । जैसे द्रव्य और गुण परस्पर भिन्न हैं, तैसे ही अवयव और अवयवी परस्पर भिन्न होते हैं । गुण द्रव्य में आश्रित रहता है, तथा अवयवी अवयवों में आश्रित । आश्रय और आश्रित का भेद प्रमाणमिदं ११ इत्यादि गुण गुणी एवं अवयव अवयवी की परस्पर विभक्त स्थिति मवस्था न्याय्य है । फलतः अवयवी का अवयवरूप नहीं माना जा सकता । एक घट आदि पदार्थ नानारूप में होकर एकमात्र इकार है, यही तथ्य है । ३५ ॥

अवयवी-साधक युक्ति—लक्षण नानात्व से वादी ने सब पदार्थों में नाना रताया । आचार्य सूत्रकार लक्षण की व्यवस्था में उक्त वाद का प्रतिपक्ष प्रस्तुत करता है

लक्षणव्यवस्थानादेवाऽप्रतिषेधः ॥ ३६ ॥ ३८०

[लक्षणव्यवस्थानात्] लक्षणा के व्यवस्थान-सद्भाव से एवं [ही] अथवा भी [अप्रतिषेध] प्रतिषेध अनुपपन्न है (अवयवी के एकत्व वा) उससे नानात्व का प्रतिषेध उपपन्न हो जाता है ।

एक अवयवीरूप साधक पदार्थ नहीं है, ऐसा प्रतिषेध अनुपपन्न है, क्योंकि लोकव्यवहार में कोई सजा शब्द एक अर्थ के साधन कर्तव्य में व्यवस्थित है । लक्षणों सजापदों एवं अवयवों के व्यवस्थित सद्भाव से अवयवी के एकत्व का प्रतिषेध अनुपपन्न है । घट एक पद है । उक्त वाच्य कम्बुग्रीव वाला एक अर्थ है । वह केवल परमाणु समूह नहीं है । परमाणु अतीन्द्रिय है, उसका प्रत्यक्ष किमो इन्द्रिय में नहीं होता, परन्तु घट आदि पदार्थों का प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष इन्द्रिय व्यक्ति करता है, जानता है । प्रसिद्ध लोकव्यवहार है जिस घट का मैंने देखा, उसको छू रहा हूँ तथा जिसका कभी पहले छुआ था, उसको देख रहा हूँ ; यह अनुभव-व्यवहार परमाणु-समूहमात्र में असम्भव है । इसलिए जो पदार्थ इन्द्रियों में गृहीत हो रहा है, वह एक है, वही अवयवी है

यदि अवयवी कोई एक अनिरिक्त तत्त्व नहीं है, तो जिन तत्त्वों से घट का निर्माण होता है, उनमें लिय 'अवयव' पद का प्रयोग असंगत होगा । किन्हीं

वारणतत्त्वों में 'अवयव' पद का प्रयोग अवयवी-सापेक्ष है। अवयव किसी अवयवी के कारण तत्त्वों को कहाजासकता है। यदि 'अवयवी' कोई एक इकाई नहीं है, तो व कारण-तत्त्व बिना अवयव कहाजायेगा ? अवयव अवयवी समूह पद है। किसी व्यवहार्य अर्थ को 'अवयव समूह' कहकर 'अवयवी' की इकाई स नकार कियाजाना असम्भव है उस दशा में अवयव-समूह पद का प्रयोग ही निराधार होजायगा। इसलिए अवयवी की एकता का प्रतिषेध असंगत है।

“‘घट’ आदि सज्ञावाचक पदों का प्रयोग अनेकों के समूह में होता है, किसी एक अर्थ में नहीं।” वादी का यह कथन भी एक नहीं है; क्योंकि समूह एक-एक के समुच्चय का कहाजासकता है। यदि एक अर्थ नहीं है, तो समुच्चय किसका ? समूह को मानकर एक का निषेध करना परस्पर-विरोधी कथन है। एक के बिना समूह नहीं बनसकता यदि समूह का भावें, तो एक का प्रतिषेध नहीं कियाजासकता। इसप्रकार वादी समूह में संज्ञाशब्द का प्रयोग मानकर जिसका प्रतिषेध करना चाहता है, उसी 'एक' का स्वीकार करलेता है, क्योंकि 'एक' के अस्तित्व को माने बिना समूह की कल्पना निराधार है। फलतः घटादि सज्ञावाच्य अर्थ को एक अवयवी न मानकर उसे समूहमात्र कहना सर्वथा निरर्थक एवं प्रमाणहीन वाद है, अतः त्याज्य है ॥ ३६ ॥

अभाववाद- आचार्य सूत्रकार प्रावादुक्त के अन्य एक वाद को यथावसर प्रस्तुत करता है—

सर्वमभावो भावेद्वितरेतराभावसिद्धेः ॥ ३७ ॥ ३८१

[सर्वम्] सब [अभाव] अभाव है [भावेषु] भावों में [द्वितरेतराभाव सिद्धे] अन्योन्याभाव की सिद्धि में।

जितना पदार्थभाव भावरूप में कहाजाता है वह सब वस्तुतः अभावरूप है, क्योंकि प्रत्येक भाव का उससे अतिरिक्त समस्त भावों में अभाव रहता है। गौ अश्वदिरूप नहीं है तथा गौ से अतिरिक्त अश्ववादि पदार्थ गौ नहीं है। इसप्रकार गौ का अश्ववादि समस्त पदार्थों में अभाव है, और अश्ववादि समस्त पदार्थों का गौ में अभाव है। तब ये सब गौ आदि पदार्थ एक-दूसरे का रूप न होने से एक-दूसरे के अभावरूप हैं। इसप्रकार सबकी विभिन्नता अभाव में पिण्डीभूत होजाती है। तात्पर्य है प्रत्येक तथाकथित भाव पदार्थ का अभाव में सामानाधिकरण्या है। फलतः सबको 'अभाव' कहना या मानना में कोई बाधा नहीं है।

प्रस्तुत प्रावादुक्त-विचार प्रकरण के प्रारम्भ [४ । १ । १४१-] में अभाव की कारणता का प्रतिषेध कियागया है। यहा भाव को अभाव मानजाने का विवेचन है।

वादी का यह कथन अव्यक्त शिथिल है, क्योंकि यह स्वयं अपना विरोध करता है। प्रतिज्ञावाक्य है 'सर्व अभाव—सब अभाव है। इसमें 'सर्व' पद अनेक

भाव पदार्थों की अशेषता सम्पूर्णता का बोध कराना है। यह सद्वृत्त पदार्थ का निर्देशक, सोपाख्य है। प्रतिज्ञावाक्य में दूसरा पद 'अभावः' भावरूप पदार्थ के प्रतिषेध को कहता है, जो अभावरूप निरुपाख्य है तुच्छ है। ये दोनों पद परस्पर विरोधी अर्थ का निर्देश कर रहे हैं जो भाव है, वह स्वरूप से अभाव नहीं होसकता। इसप्रकार परस्पर-विरोधी होने से प्रतिज्ञावाक्य असंगत है। यदि 'सर्व' पद को अभाव का निर्देशक माना जाता है, तो भी विरोध वैसा ही बना रहता है, क्योंकि अभाव प्रतीति से अनेक की अशेषता का बोध नहीं होसकता। परन्तु 'सर्वम्' पद से यह बोध होता है अतः 'सर्व' का 'अभाव' नहीं कहा जासकता। फलतः विरोध स्पष्ट है।

हमके अतिरिक्त प्रतिज्ञा और हेतु का परस्पर-विरोध है। 'सर्व अभावः' उस प्रतिज्ञावाक्य में भावमात्र का प्रतिषेध किया गया है। इसके अनुसार यदि सब अभाव है, तो हेतु में 'भावम्' पद का प्रयोग निराधार हो जाता है। जब 'भाव' कुछ है नहीं, तो 'भावेण' कथन किस आधार पर? यदि हेतुपद को स्वीकार कर 'भाव' का अस्तित्व माना जाता है, तो सर्व अभाव' यह प्रतिज्ञा भरी हो जाती है। इसप्रकार ये प्रतिज्ञा और हेतु परस्पर विरुद्ध होने से न्याय्य हैं फलतः सबको अभाव कहना सर्वथा अनुपपन्न है ॥ ३७ ॥

भाव पदार्थ, अभाव नहीं आचार्य सूत्रकार स्वयं उक्त बात ही निराकरण करना है—

न स्वभावसिद्धेर्भावानाम् ॥ ३८ ॥ (३८२)

[न] नहीं युक्त, उक्त वादः [स्वभावसिद्धे] स्वभाव अपने अस्तित्व की सिद्धि से [भावानाम्] भावों की।

सब कुछ अभाव या शून्य नहीं है; क्योंकि अपने अस्तित्व से स्व-रूप से प्रत्येक पदार्थ की विद्यमानता प्रत्यक्षादि प्रमाणी से सिद्ध होती है। भाव पदार्थों का स्व-रूप अथवा स्व-वर्म क्या है? इस समस्या काटिये।

द्रव्य, गुण, कर्म में सत्ता सामान्य समवेत रहता है, इसमें उनका सदभाव सिद्ध होता है। इन पदार्थों को केवल अभाव शून्य तुच्छ या अतीत नहीं कहा जासकता। जो सत् है, इसका तुच्छ होना असम्भव है द्रव्या का क्रियावत्त्व और गुणवत्त्व विशेष धर्म है। इसीप्रकार द्रव्या में पृथिवी के धर्म हैं गन्ध, रस, रूप स्पर्श। अन्तर द्रव्य, गुण, कर्म और इनमें सामान्य के अवान्तर अन्तर्भेद हैं। ये सभी भाव पदार्थ हैं।

फिर सामान्य, विशेष समवाय के अपने नित्यत्व आदि विशेष धर्म प्रमाणों के द्वारा जानजाते हैं। यदि यह सब केवल अभाव हो, तो अभाव के तुच्छ निरुपाख्य होने के कारण, तथा पूर्णरूप से एक प्रकार का होने के कारण वह पूर्वोक्त अर्थभेद का प्रत्यायक वाधक नहीं होसकता। परन्तु प्रत्यक्षादि प्रमाणा

का यह तथ्यभूत अनन्त अर्थ-भेद विषय होता है; इसविषय सब अभाव है' यह कथन असंगत है ।

अथवा सूत्रार्थ का अन्य प्रकार इस रूप में समझना चाहिये सूत्र के स्वभावसिद्धे पद में 'स्वभाव' का अर्थ 'स्व-रूप' है । गौ पद का प्रयोग होने पर इस पद से गत्वार्थातिविशिष्ट पञ्चविशेष द्रव्य का बोध होता है, अभावमात्र का नहीं । यदि सब अभाव है, गौ पद के प्रयोग से अभाव की प्रतीति होने चाहिये; स्व-रूपविशेष की नहीं । परन्तु गौ पद के प्रयोग से द्रव्यविशेष की प्रतीति प्रमाण-सिद्ध है । अतः सबको अभाव बताना असंगत है ।

सूत्रार्थ का अन्य प्रकार यह है अश्वात्मना गौ का अभाव है, और गवात्मना अश्व का अभाव, अर्थात् गाय घोड़ा नहीं है; और घोड़ा गाय नहीं है, इसप्रकार सबके अभाव का उपपादन किया जाता है । यदि वस्तुतः सब अभाव है, तो गवात्मना गौ का अभाव, और अश्वात्मना अश्व का अभाव क्यों नहीं कहा जाता ? जब वादी गौ को गवात्मना सत्-कहता है, और अश्वात्मना अस्त-बनाता है तब गौ का स्व-भाव से, स्व-रूप से अर्थात् गवात्मरूप से अस्तित्व सिद्ध हो जाता है । इसीप्रकार अश्वात्मना अश्व का अस्तित्व सिद्ध होता है । वस्तु की परस्परता का पहला कदम है, उसका अस्तित्व, उसका स्व-भाव, उसका स्व-रूप, उसकी अपेक्षा करके अन्य आधार से, अन्य रूप से उसका अस्तित्व का भूगलना सर्वथा अन्त्याय एव अप्रामाणिक है । फलतः पदार्थमात्र की स्व-रूप से विद्यमानता सिद्ध होती है ।

यह आशङ्का कोजासक्ती है यदि गौ आदि अभावरूप नहीं है, तो अश्वात्मना गौ का अभाव [अस्तु गौ अश्वात्मना], एव गवात्मना अश्व का अभाव [अस्तु अश्वो गवात्मना] ऐसा प्रयोग तथा ऐसा ज्ञान कैसे होते हैं ? ऐसे प्रयोग और प्रतीति का होना इस बात को प्रमाणित करने है कि प्रत्येक भाव का अभाव के साथ सामानाधिकरण्य है, अर्थात् जहाँ भाव की प्रतीति है, वहाँ अभाव विद्यमान है । इसलिए वस्तुमात्र के अभावरूप होने में कोई बाधा नहीं समझी जानी चाहिये ।

इस आशङ्का के समाधान के लिए यह समझना आवश्यक है कि भाव के साथ अभाव के सामानाधिकरण्य के प्रयोग अथवा प्रतीति का प्रयोजन क्या है ? जब 'अस्तु गौः अश्वात्मना' कहा जाता है तब अश्वसदभाव के साथ गौ के अभाव का सामानाधिकरण्य अभिलक्षित होता है । इससे गौ और अश्व के अव्यतिरिक्त-अभेद का प्रतिषेध विद्यमान है । भावों का अभाव के सामानाधिकरण्य का यही स्वरूप है । यहाँ 'गाय घोड़ा नहीं है' यह कथन व. ऐसा ज्ञान गाय और घोड़े के भेद का बोध कराता है, यही इसका प्रयोजन है ।

जिन वस्तुओं का सयोग सम्बन्ध सम्भव है, उनका परस्पर-भेद निश्चित

है। उनका अभेद-सम्बन्ध का प्रतिषेध करने के लिए असत् अभाव के साथ सत् भाव का सामानाधिकरण्य कहा जाता है। गाय और घोड़ा अभिन्न नहीं हैं, एक नहीं है; इस कथन से गाय-घाड़े के अभेद अर्थात् एकता का प्रतिषेध किया गया। इसका यह तात्पर्य कदापि नहीं कि गाय या घोड़ा अभावरूप है, इस कथन का केवल इतने में पर्याप्तान हो जाता है—गाय और घोड़ा एक नहीं, वे भिन्न पदार्थ हैं, और अपना स्व-स्व अस्तित्व रखते हैं। फलतः भाव अभाव का सामानाधिकरण्य भाव की अभावरूपता का सिद्ध न कर भावों के परस्पर भेद का सिद्ध करता है। भावा के परस्पर-भेद को बोधन कराना सामानाधिकरण्य का प्रयोग है अतः इस आधार पर उक्त आशय का उभारना असंगत व निर्मूल है ॥ ३८ ॥

भाव-पदार्थ स्वभाव-सिद्ध नहीं—वस्तु-सदभाव के साथ भावा की स्वभावसिद्धि हेतु के वादी द्वारा निराकरण की भावना की आचार्य सूत्रकार ने सूचित किया—

न स्वभावसिद्धिरापेक्षितत्वात् । ३९ ॥ '३८३'

[न, नहीं युक्त । स्वभावसिद्धि । स्व-भाव की सिद्धि । अपेक्षितत्वान् । अपेक्षित होने से]

अन्व की अपेक्षा के आधार पर जो वस्तु-स्वरूप सामान आता है, वह 'आपेक्षित' कहा जाता है। वस्तुओं में ह्रस्व की अपेक्षा में दीर्घ, तथा दीर्घ की अपेक्षा में ह्रस्व व्यवहार होता है। यथार्थ में कोई वस्तु स्व-रूप से अवस्थित नहीं है। उसके अनुसार भावों की पूर्ववर्त स्व-भावसिद्धि सम्भव नहीं, क्योंकि अस्तित्व अपेक्षित होता है। जैसे ह्रस्व की अपेक्षा में दीर्घ, तथा दीर्घ की अपेक्षा में ह्रस्व का व्यवहार पदार्थों में देखा जाता है, ऐसे ही प्रत्येक पदार्थ का अस्तित्व परस्पर भेद-सापेक्ष है। जब कहा जाता है 'बट घट है', तब घट अपने अस्तित्व में बट से अनिश्चित पट आदि समस्त पदार्थों के भेद की अपेक्षा करता है। यदि घट-सत्ता व घट-ज्ञान में पट आदि का भेद अपेक्षित न हो, तो घट का पट आदि भी क्या न समझ लिया जाय? भेद की अपेक्षा न रहने पर घट की पट गमभ्राजासकता है। पर ऐसा नहीं है, यथार्थज्ञान की स्थिति में घट का घट ही गमभ्राजाता है। इससे निश्चित है घट की सत्ता व प्रतीति में पटादिभेद का ज्ञान अपेक्षित होता है। इस पर परिणाम निकलता है कोई भाव-पदार्थ स्वतन्त्रतापूर्वक स्व-रूप में अवस्थित नहीं है, क्योंकि वह अपने सदभाव का अपेक्षामाश्रय प्राप्त करता है। अपेक्षा का सामर्थ्य यह है कि सापेक्ष पदार्थ को अपने मुकाबले में तुच्छ बना देती है। जब भाव अपने सदभाव से भेद अभाव की अपेक्षा करेगा तो अभाव अपने मुकाबले में भाव को तुच्छ बनाकर

उत्पन्न हावी होजायगा। इसलिये भावों की स्वभावसिद्धि हेतु-आपेक्षिक होने से भावों के स्वतन्त्र सद्भाव का सिद्ध करने में असमर्थ है ॥ ३६ ॥

भाव को स्वभावसिद्ध न मानना व्याहत आचार्य सूत्रकार वादी के उक्त तर्क का निराकरण करता है

व्याहतत्वादयुक्तम् ॥ ४० ॥ (३८४)

[व्याहतत्वात्] व्याप्त होने से अन्त्यान्त्याश्रय दोष द्रुष्ट होने से आपेक्षिकत्व हेतु व [अयुक्तम्] अयुक्त है सबकी तुच्छता का कथन ।

वस्तुभा में ह्रस्व दीर्घ-व्यवहार का वस्तु की स्वरूप सिद्धि के आधार पर न मानकर यदि एक दूसरे की अपेक्षा में मानाजाता है तो इस मान्यता में अन्त्यान्त्याश्रय-दोष स्पष्ट है यदि ह्रस्व की अपेक्षा से दीर्घ है, तो 'ह्रस्व व्यवहार तथा ह्रस्व-ग्रहण किसकी अपेक्षा में होगा ? क्योंकि ह्रस्व-स्थितिकाल में अभी दीर्घ-ग्रहण नहीं है। तात्पर्य है ह्रस्व की अपेक्षा से दीर्घ-ग्रहणकाल के पूर्व दीर्घ-ग्रहण नहीं है, नव दीर्घ का प्रयोजक ह्रस्व ग्रहण व व्यवहार किसकी अपेक्षा में होगा ? यदि दीर्घ की अपेक्षा से ह्रस्व-ग्रहण प्रथम मानाजाता है, तो वैसे ही दीर्घ-ग्रहण किसकी अपेक्षा में होगा ? क्योंकि दीर्घ अभी तक अनापेक्षिक है। ऐसी दशा में इन दोनों व अन्त्यान्त्याश्रय होने से एक के अभाव में दूसरे का अभाव होने के कारण दोनों का अभाव होजायगा। इसप्रकार अपेक्षा का आधार पर वस्तु की व्यवस्था अनुपपन्न होजाती है। तब वस्तु को स्वरूपसिद्ध मानना प्रामाणिक है।

इसके विपरीत यदि वस्तु को स्वरूपसिद्ध नहीं मानाजाता, तो जो द्रव्य परस्पर सम बराबर है उनमें, अथवा दो प्रमाणश्रो में जो सर्वथा सम होने हैं ह्रस्व-दीर्घ व्यवहार होना चाहिये क्योंकि वादी परस्पर-सापेक्षता को ह्रस्व-दीर्घ-व्यवहार का प्रयोजक मानता है, तथा सम द्रव्यों में सापेक्षता विद्यमान रहती है, क्योंकि समता का निदर्शन परस्पर सापेक्षता से होता है। परन्तु सम द्रव्यों में ह्रस्व-दीर्घ-व्यवहार न देखाजाता है, न प्रमाणसिद्ध है। यह स्थिति उनकी स्वरूपसिद्धि का प्रमाणित करती है इससे उनका तुच्छ होना सम्भव नहीं।

वादी कहसकता है ह्रस्व-दीर्घ आदि की-सापेक्षता और निरपेक्षता, ये दोनों स्थितियाँ स्वीकार करनेनी चाहियें। उस दशा में सापेक्ष होने से वस्तु की तुच्छता सिद्ध होती है, और निरपेक्ष होने से अन्त्यान्त्याश्रय-दोष का निराकरण होजाता है। इससे ह्रस्व और दीर्घ, दोनों के अभाव की आपत्ति का अवसर भी दूर होजाता है

वादी द्वारा पक्ष में निरपेक्षता को स्वीकार करनेने पर भी दोष पूर्ववत् बना रहना है। यदि ह्रस्व-दीर्घ की स्थिति निरपेक्ष है तो ह्रस्व-दीर्घ द्रव्यों में

सम्भता की प्रतीति होना प्राप्त होजाता है। क्योंकि द्रव्य में ह्रस्व दीर्घता रूप विशेषता का ग्रहण अन्य की अपेक्षा से होसकता है। आपेक्षिक न होने पर ह्रस्व-दीर्घ दोनों द्रव्य-सम प्रतीत होने चाहियें, ह्रस्व-दीर्घता का ग्रहण न होना चाहिये; जबकि प्रत्येक अवस्था में वस्तु स्व रूप का परित्याग न कर स्थिर बनी रहती है तब ह्रस्व-दीर्घ आदि विशेषता के गृहीत होने से उक्त मान्यता युक्त प्रतीत नहीं होती।

सापेक्ष मानने पर ह्रस्व-दीर्घ आदि द्रव्या की विशेषता का ग्रहण होना सम्भव है, परन्तु इसमें पूर्वोक्त अन्यान्याश्रय दोष के आधार पर ह्रस्व-दीर्घ दोनों का अभाव की आपत्ति सामने उपस्थित रहती है। इसलिये पदार्थों की स्वरूपसिद्धि को स्वीकार करना ही चाहिये।

यदि भाव स्वरूपमिद्ध है, तो अपेक्षामासर्थ्य-अपेक्षा का प्रयोजन क्या होगा? क्योंकि पदार्थ का ह्रस्व-दीर्घ होना अपेक्षा पर आधारित है, यही उसका सामर्थ्य प्रयोजन है। यदि पदार्थ स्वरूपमिद्ध है, स्वरूप से ही वह ह्रस्व-दीर्घ रूप में विद्यमान है, तो अपेक्षा व्यर्थ है।

दो पदार्थों का ज्ञान होने के समय उनके किसीप्रकार के अतिशय-विशेषता के ग्रहण में अपेक्षा निमित्त है, यही अपेक्षा का सामर्थ्य-प्रयोजन समझना चाहिये। वस्तु का स्वरूप जैसा है, अपेक्षा-अनपेक्षा दोनों अवस्थाओं में ठीक वैसा ही बना रहता है। दो वस्तुओं के ग्रहण के अवसर पर अपेक्षा उनकी किसी विशेषता का केवल बोध कराने में निमित्त रहती है। वस्तु के स्वरूप ह्रस्व, दीर्घ व सम-भाव की उत्पत्ति में उसका कोई सहयोग नहीं होता; वह वस्तु-स्वरूप बोध होने से पूर्व विद्यमान है। फलतः अपेक्षा का सामर्थ्य-प्रयोजन विद्यमान ह्रस्व-दीर्घ आदि का निश्चयात्मक ज्ञान कराना मात्र है। इस विवेचन के आधार पर यह निर्धारित होजाता है कि पदार्थ केवल अभाव नहीं है ॥ ४० ॥

संख्यैकान्तवाद कतिपय विचार संख्या के आधार पर निरूपित किये-जाते हैं, जैसे—सब पदार्थों में 'सदभाव' समान होने से सब एक है सत्। पदार्थों में केवल दो प्रकार सम्भव हैं नित्य और अनित्य। अतः दो पदार्थ मानना युक्त है। पदार्थों का विभाजन तीन प्रकारों में देखाजाता है ज्ञाता, ज्ञेय, ज्ञान। यह विभाजन चार प्रकार का भी होसकता है प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति। ऐसी अन्य कल्पना भी कीजासकती हैं। जैसे स्कन्ध रूप, संज्ञा, संस्कार, वेदना, अनुभव) रूप में पाँच पदार्थ हैं, अथवा भूतों के रूप में पाँच पदार्थ हैं। द्रव्यादिरूप में छह पदार्थ हैं। अभाव को जोड़कर सात है, इत्यादि। इनकी परीक्षा करने की भावना से आचार्य भूतकार ने कहा—

संख्यैकान्तसिद्धिः कारणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम् ॥ ४१ ॥ (३८५)

[संख्यैकान्तसिद्धिः] संख्या के आधार पर किसी एक सिद्धान्त की सिद्धि युक्त नहीं, [कारणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम्] कारणों की अनुपपत्ति और उपपत्ति से (किसी पदार्थ की असिद्धि अथवा सिद्धि होने के कारण, ।

किसी पदार्थ का होना या न होना उसके कारणों पर आधारित है। यदि उसके कारण-साधक प्रमाण उपपन्न हैं तो वह पदार्थ माना जायगा, यदि प्रमाण अनुपपन्न हैं, असिद्ध हैं, तो वह अमान्य होगा। परीक्षा करने चाहिये—संख्या के आधार पर पदार्थ का एक, दो, तीन आदि होना सम्भव है, या नहीं ?

पहली मान्यता है पदार्थ एक है। इसकी सिद्धि के लिये साधक-प्रमाण का होना आवश्यक है। साध्य और साधन कभी एक नहीं हो सकते। साध्य-साधन का परस्पर-भेद निश्चित है। 'सब एक है' यह साध्य है; इसका साधन निश्चितरूप में इससे भिन्न होगा। तब 'सब एक है' यह मान्यता अमंगल होगी, क्योंकि उससे अतिरिक्त उसका 'साधन' विद्यमान रहता है। यदि साधन अतिरिक्त नहीं है, तो साधन के अभाव में साध्य असिद्ध होगा। तब भी उक्त मान्यता का असंगत होना स्पष्ट है। इसप्रकार यह रस्मी की फाँस दोनों ओर से उक्त मान्यता को जकड़ लेती है।

उक्त वादों के प्रत्याख्यान का यह प्रकार प्रत्येक वाद में लागू हो जाता है। 'सब पदार्थ दो हैं' यह साध्य है, इसका साधन इसमें अतिरिक्त होगा तब 'सब दो पदार्थ हैं' यह मान्यता संगत न रहेगी, साधन में संख्या बढ़ जायेगी। यदि साधन उसी के अन्तर्गत है, तो साध्य से अतिरिक्त साधन के अभाव में साध्य असिद्ध होगा, क्योंकि साधन के बिना किसी अर्थ की सिद्धि नहीं हो सकती।

यही प्रक्रिया तीन, चार आदि संख्याओं के आधार पर पदार्थों की मान्यता के विषय में लागू कर लेनी चाहिये ॥ ४१ ॥

संख्यैकान्तवाद की असिद्धि के वादी द्वारा निराकरण की भावना को आचार्य सूत्रकार ने सूत्रित किया —

न कारणावयवभावात् ॥ ४२ ॥ (२८६)

[न] नहीं (युक्त, संख्यैकान्तवाद की उक्त असिद्धि), [कारणावयव-भावात्] कारण के (स्वीकृत वाद का ही) अवयव-यश होने से।

संख्यैकान्तवाद की असिद्धि युक्त नहीं है, क्योंकि साधन स्वीकृतवाद का अंश होता है, उसमें अतिरिक्त नहीं। एक अर्थ का कोई अश साध्य और कोई अश साधन होमकता है। प्रत्येक स्वीकृत वाद में ऐसा होना सम्भव है। साध्य अवयवी और साधन अवयवरूप है अवयव अवयवी में अशेद होने से साधन भी साध्य से अभिन्न रहता है, इसलिए वाद को स्वीकृत संख्या में कोई अन्तर नहीं आता ॥ ४२ ॥

आचार्य सूत्रकार वादी की उक्त भावना का निराकरण करता है—

निरवयवत्वादेतुः ॥ ४३ ॥ (३८७)

[निरवयवत्वात्] अवयव-रहित होने से (एक तत्त्व के अवयव स्वीकृत वाद की इकाई के) [हेतु] उक्त (कारणावयवभावान्) हेतु ठीक नहीं है।

तत्त्व के एवमात्र होने पर उसमें अवयव की कल्पना निराधार है। जब 'सर्व एवम् सव एव है' इस रूप में प्रतिज्ञा की जाती है, तब उसमें बाहर कुछ योग नहीं रहता। प्रतिज्ञात अर्थ साध्य है, साध्य का एकदेश-अवयव कभी साधन नहीं हो सकता। इसके साथ यह भी ज्ञातव्य है कि जहाँ अवयव की कल्पना होती है, वहाँ वस्तु का एकमात्र होना श्रगभ्रसव है, क्योंकि प्रत्येक अवयव अपने रूप में एव स्वयन्त्र इकाई होने में वस्तु की एकमात्रता को नष्ट कर देता है। अवयव की गम्भावना अनित्य द्रव्य में की जाती है, यह भी ध्यान रखना चाहिये। एकमात्र द्रव्य की मान्यता में यदि उसे अनित्य माना जाता है, तो उसकी एकता स्वतः नष्ट हो जाती है।

अन्य व्याश में भी यह स्थिति समझ लेनी चाहिये। पदार्थों का नित्य-अनित्य होना, उनका केवल प्रकार-भेद है। इसका यह तात्पर्य नहीं कि पदार्थ केवल दो प्रकारों में बँटा हो जाता है। नित्य पदार्थ अनक है, और अनित्य पदार्थ भी सख्या की दृष्टि से अनन्त बँटे जा सकते हैं। तब 'पदार्थ दो हैं' कहना असंगत हो जाता है। पदार्थों के तीन या चार मानने से भ्रमंगति का प्रकार गत सूत्र [४. १. ४१] में कह दिया गया है।

संश्रयान्नवाद में एक, दो, तीन, चार आदि सख्याओं के अनुरूप पदार्थों की मान्यता इस रूप में भी प्रकट की जा सकती है—

१. एव ब्रह्मनस्त्व अवयव आत्मनस्त्व एकदशी औपनिषद। इस मान्यता को अनन्तर बाल में बौद्ध आचार्यों ने नून-प्र-एकनस्त्व के रूप में तथा गौडपाद एवं शङ्कर आदि आचार्यों ने निष्कल ब्रह्मत्व के रूप में स्वीकृत व प्रचारित किया।

२. पुरुष और प्रकृति दो तत्त्व एकदेशी साध्य वार्तागम्य एव उसके अनुयायी सांख्य-आचार्य। ये आचार्य 'पुरुष'-पद से केवल जीवात्मतत्त्व का स्वीकार करते हैं, तथा चेतन (पुरुष एवं अचेतन, जड-प्रकृति) के रूप में केवल दो प्रकार के तत्त्व स्वीकार करते हैं।

३. ईश्वर, जीवात्मा, प्रकृति तीन तत्त्व प्राचीन कर्मिल, पतञ्जलि आदि सांख्य-योग-न्याय, एवं वदानुयायी विद्वान्। कपिल आदि आचार्य 'पुरुष' और 'प्रकृति' पदों से विवेचित तत्त्वों में 'पुरुष'-पद से ईश्वर और जीवात्मा दोनों चेतन तत्त्वों का ग्रहण करते हैं। यह ईश्वर वही तत्त्व है, जिसको 'ब्रह्म' व 'आत्मा' आदि पदों से अन्यत्र प्रकट किया गया है। 'आत्मा' पद जीवात्म तत्त्व

का भी बाधक होने के कारण उससे भेद करने के लिए ईश्वर अथवा का बोध 'परम' विशेषण लगाकर 'परमेश्वर' अथवा 'परमात्मा' पद से कहा जाता है। कपिल आदि आचार्यों ने तत्त्व-त्रय का उपपादित वेदा के आधार पर प्रस्तुत किया है।

४. पृथिवी, जल, तज, वायु, आर मूल तत्त्व-वृद्धस्पर्ति आदि आचार्य । इस विचार को आचार्य आदि आचार्यों ने व्याख्यान व प्रचारित किया ।

५. एक बार तत्त्वों से एक आकाश तत्त्व का जोड़कर पांच भूत तत्त्व समस्त भौतिकवादी आचार्य इनमें आर्तन सी अन्तर्गत है ।

६. द्रव्य, गुण, र्म सामान्य, विशेष समवाय, यह छह पदार्थ अथवा तत्त्व-कणाद, तथा उसके अनुयायी आचार्य

७. एक छह पदार्थों में आभास नामक पदार्थ को जोड़कर सात पदार्थ वैशेषिक विद्वान् । सस्या छह सात में कथित मान्यता का मूल उद्बोधक आचार्य कणाद है । विभिन्न व्याख्याताओं के विचारों के अनुसार यहाँ उगे दो भागों में प्रस्तुत कर दिया है ।

प्रावादक मान्यताओं के विवरण का यह प्रसंग प्रारम्भ में जगत् के मूल उपादान तत्त्व की परिगृहीत एवं उसी स्पष्टता का बोध कराने के लिए प्रस्तुत किया गया, परन्तु आगे चलकर विचार-परम्परा में यह खोया-सा गया है, अपने मूल अर्थ में जितना सा गया प्रतीत होता है । फलस्वरूप जगत् के मूल उपादान तत्त्व विवेचन के अनिर्विकल अर्थ कारण तत्त्वों तथा प्रायोगिक विचारों का भी विवेचन इसमें आगया है ।

प्रस्तुत सूर्यकालवाद में जिन मान्यताओं का गलत परिगणन में उल्लेख हुआ है, उनमें पहली मान्यता केवल एक चेतन तत्त्व को जगत् का मूल मानकर उसके विस्तार की व्याख्या करती है । चौथी और पाँचवीं मर्यादा पर निर्दोष्ट मान्यताएँ जगत् के मूल में केवल जड़तत्त्व को मानकर उसकी व्याख्या प्रस्तुत करती हैं । उन मान्यताओं में यथाक्रम चेतन से जड़ की सृष्टि, तथा जड़ से चेतन की सृष्टि को स्वीकार किया गया है । जेण मान्यताओं में चेतन और जड़ की स्वतन्त्र स्थिति का स्वीकार किया गया है । य दोनों प्रकार के तत्त्व एक-दूसरे से पृथक् हैं तथा अपने अपेक्षित कार्य का निवाहण हुए मिलकर जगत् के निर्माण में कारण होते हैं । इस कार्य-कारणभाव की परिगृहीति के लिए यह प्रावादक मान्यताओं का विवेचन प्रस्तुत किया गया है ।

इस विवेचन का मार इतना है यदि ये सूर्यकालवाद अपने विशिष्ट कारणों से अभिव्यक्त अर्थभेद के विस्तार (अनन्त रूपों में विभक्त जगत् के विस्तार का प्रत्यापान करने के लिए प्रवृत्त होते हैं, तो य प्रत्यक्ष अनुमान, शब्द आदि समस्त प्रमाणों के विरुद्ध होने से सर्वथा मिथ्यावाद एवं असत्य है ।

यदि ये जगत् के रूप में अर्थभेद के विस्तार को स्वीकृत करते हैं, तो अनन्त सामान्य धर्मों के आधार पर जगत् के इस अनन्त विस्तार को किन्ती थोड़े स वर्गों में परिमाणित व परिसीमित करने की व्यवस्था हासकनी है। जैसे सभी विविध पदार्थों का 'सद्भाव' समान है। इस 'सत्ता' समान धर्म के कारण विविध प्रकार के अनन्त पदार्थ एक वर्ग में आजात हैं तथा अपने विशेष कारणों से अभिव्यक्ति द्वारा एक इकाई-रूप में सब एक दूसरे में भिन्न हैं। इस प्रकार एक (सत्ता-सामान्य द्वारा), अथवा कतिपय परिमाणित वर्गों द्रव्यत्व, गुणत्व आदि, एवं गौत्व, अश्वत्व आदि में समस्त विश्व का सग्रह किया जा सकता है। ऐसी स्थिति में पदार्थों की सख्या का नियम सूर्यैकान्तवाद निराधार व अमान्य होजाता है, अपने अस्तित्व को छोड़ देता है। प्रवादों की यह परीक्षा इस प्रकार तत्त्वज्ञान के विवेचन में प्रतिफलित होजाती है ॥ ४३ ॥

फल-परीक्षा- प्रत्येक वही परीक्षा के अन्तर अब 'फल' प्रमेय की परीक्षा क्रमप्राप्त है। उस विषय में सूत्रकार ने जिज्ञासु सिष्य की भावना को सूत्रित किया—

सद्यः कालान्तरे च फलनिष्पत्तेः संशयः ॥ ४४ ॥ ३८८

[सद्य] जल्दी [कालान्तरे] अन्य काल में अर्थान् विलम्ब से [च] और [फलनिष्पत्ते] फल सिद्धि होने के कारण [संशय] सन्देह होता है व्यवस्थित फलप्राप्ति के विषय में ।

कार्य करने पर फल-प्राप्ति की कोई नियत व्यवस्था नहीं है। कभी फल जल्दी प्राप्त होजाता है, कभी विलम्ब में। ऐसी दशा में यह सम्भव है जबी फल प्राप्त न भी हो। व्यक्ति खाना पकाता है, गाय दूधता है, इस कार्य का फल तत्काल उसे प्राप्त होजाता है। भाजन पकाकर उसका उपभोग करता है, गाय दूधकर दूध पाता है। कुछ कार्यों का फल विलम्ब से मिलता है। किसान खेत जोतता है, बीज बोता है। उसका फल महीनों के अन्तर प्राप्ति होता है; किसान प्रभूत अन्नराशि पाजाता है ।

लौकिक कार्यों के अतिरिक्त कतिपय आस्तोश कर्म हैं, 'अग्निहोत्रं गृह्यात् स्वर्गं वा स्वर्ग की इच्छा रखनेवाला व्यक्ति अग्निहोत्र होम करे। इच्छुक व्यक्ति इसका अनुष्ठान करता है। विलम्ब से भी जालू जीवन में ऐसे अनुष्ठान का फल न मिलने के कारण सन्देह होता है इसका फल भिन्नता है, या नहीं ? फलतः यह व्यवस्था नहीं है कि कर्म फल नियमपूर्वक मिलता हो ॥ ४४ ॥

आचार्य सूत्रकार उक्त जिज्ञासा का समाधान करता है—

न सद्यः कालान्तरोपभोग्यत्वात् ॥ ४५ ॥ ३८९

[न] नहीं [गद्य] जन्मी (प्राप्त होता, यज्ञानुष्ठान का फल), [कालान्तरोप-
भाग्यत्वान्] कालान्तर में विलम्ब से उपभोग्य होने के कारण ।

यज्ञादि कर्मानुष्ठानों का फल जल्दी उसी जीवन में प्राप्त नहीं होता । शास्त्रों में उल्लेख है यागानुष्ठान आदि का फल स्वर्ग में प्राप्त होता है । इस देह के छूट जान पर देहान्तर की प्राप्ति उस व्यक्तित्व को सबप्रकार के सुख साधन-सम्पन्न घरों में होती है, जिसमें यागादि अनुष्ठान पूर्व जीवन में किया होता है । स्वर्ग उस सुखविशेष का नाम है, जो असाधारण अवस्था में प्राप्त होता है ।

शास्त्र में कर्तव्य ऐसी इष्टियों का विधान है, जिनके अनुष्ठान का फल इसी जीवन में प्राप्त होता है । उनमें ग्रामकाम इष्टि, तथा पुत्रवाञ्छ इष्टि का नाम लिया जा सकता है । जो व्यक्ति भू सम्पत्ति की तथा पुत्र की कामना करता है, उसे उक्त इष्टियों का अनुष्ठान करने से इसी जीवन में अनुकूल फल की प्राप्ति हो जाती है । इसमें जेय शास्त्रीय यागों के अनुष्ठान में अनुकूल फलप्राप्ति का अनुमान किया जा सकता है । भगवद्गीता वह अन्य जीवन में प्राप्त हो ॥ ४५ ॥

फलप्राप्ति कालान्तर में कैसे विलम्ब से होनवाली फलप्राप्ति के विषय में शिष्य की जिज्ञासा को आचार्य सूत्रकार ने सूचित किया—

कालान्तरेणाऽनिष्पत्तिर्हेतुविनाशात् ॥ ४६ ॥ (३६०)

[कालान्तरेण] कालान्तर-विलम्ब में [अनिष्पत्ति] निष्पत्ति-सिद्धि प्राप्ति नहीं (होने चाहिये, फल की [हेतुविनाशात्] हेतु कर्म का विनाश हो जाने से (तथाकथित फलप्राप्तिकाल में बहुत पहले ही)

यज्ञादि से होनवाले सुखादि फल की प्राप्ति का कारण यज्ञानुष्ठान है । वह यज्ञानुष्ठान क्रिया के अनन्तर समाप्त होता है नष्ट होता है । यदि उसका फल तत्काल न मिलकर विलम्ब से मिलने की बात बहो जाती है, तो वह युक्त प्रतीत नहीं होती । क्योंकि तथाकथित फलप्राप्ति के समय फल का हेतु यज्ञ-कर्म नष्ट हो चुका होता है । हेतु के अभाव में फल का होना माना जाना अप्रामाणिक है । ऐसा मानने में सब कार्य-कारण व्यवस्था का बिलोप हो जायगा । इसलिए यज्ञादि अनुष्ठानों की फलप्राप्ति के विषय में मंगल्य तदवस्था बता रहा है ॥ ४६ ॥

आचार्य सूत्रकार ने जिज्ञासा का समाधान दिया

प्राङ् निष्पत्तेर्बृक्षफलवत् तत्स्यात् ॥ ४७ ॥ (३६१)

[प्राङ्] पहले [निष्पत्ति] निष्पत्ति-सिद्धि से फलप्राप्ति की, [बृक्ष-फलवत्] बृक्ष के फल के समान [तत्] वह (कर्मफल) [स्यात्] होता है (ऐसा समझना चाहिये) ।

जो व्यक्ति वृक्ष से उसके फल लेना चाहता है, वह वृक्ष की जड़ में अनुकूल खाद आदि डालता है, अन्य खरपत घास कबाड़ को पड़ की जड़ के आस पास पतपते नहीं देता, उन्हे उखाड़ता रहता है, समय-समय पर जड़ में जन सी रना है। ये सब जल संचन आदि क्रिया अपने अनुष्ठान के अनन्तर नष्ट होजाती है। परन्तु मिश्रित जल आदि का वृक्ष-फल के साथ सम्बन्ध को समझना चाहिये। यह ठीक है कारण के अभाव में कार्य नहीं होसकता। संचन आदि क्रियाएँ क न रहने पर कालान्तर में वृक्ष से फल प्राप्त होता है। यदि संचन आदि क्रिया न कीजायें, तो न वृक्ष परिपुष्ट होगा, न फल प्राप्त होगा इससे फल की उत्पत्ति और संचन आदि क्रियाएँ के परस्पर कार्य कारणभाव का पता लगता है। असम्बद्ध कारण कार्य की उत्पत्ति नहीं करसकता, नव मिश्रित जल आदि कारणों का फलोत्पत्ति-कार्य से सम्बन्ध का जानना आवश्यक होजाता है।

खाद व मिश्रित जल आदि उस भूभाग में सम्मिश्रित होजाते हैं, जहाँ वृक्ष पौधे के रूप में रोपागया है। व जड़ों के समीप पहुँचकर वहाँ की कृमा में अनुकूल रसों के रूप में परिवर्तित होते हैं। नव वृक्ष की जड़ें उन अपने अनुकूल रसों का अपने अन्दर आकृष्ट करती हैं, उन्हे चूसजाती है। वृक्ष में पहुँचे हुए, एवं व्याप्त हुए वे द्रव्यभूत रस वृक्ष की विशिष्ट पार्श्वक्रिया के अनुरूप यथास्वान् सन्निविष्ट होकर पत्ते, फूल, फल आदि की उत्पत्ति में सहायक होते हैं। इस प्रकार जल-संचन आदि क्रिया क न रहने पर भी मिश्रित जल आदि का सम्बन्ध जान होजाता है; इसके अनुसार व क्रिया सफल मानीजाती है यहाँ हेतु के अभाव में फलनिष्पत्ति नहीं है। मिश्रित जल आदि परम्परा में अनुकूल रगादि के रूप में परिवर्तित होते हुए फलावृत्ति में कारण होते हैं।

इसीप्रकार यागादि शुभ तथा अन्य अशुभ कर्मों के अनुष्ठान स कर्त्ता आत्मा में धर्म अधर्मरूप सस्वार उत्पन्न होजाते हैं। तात्पर्य है अनुष्ठान पूरा होकर आत्मगत धर्म अधर्म के रूप में उभर आते हैं। आत्मा में अवस्थित वे धर्म-अधर्म कालान्तर में फलोत्पत्ति के सहायी साधनों के मिलने पर मुख वृक्ष-रूप फल की उत्पत्ति करदेते हैं। इससे कर्मों की फलप्राप्ति के विषय में कोई सन्देह नहीं होनाचाहिये। कर्मफल का विवरण पूर्ववृत्तफलानुबन्धात् तदुत्पत्ति [३।२. ६२] सूत्र के प्रसंग में भी दियागया है। ४३।

फल उत्पत्ति से पूर्व असत् फल अर्थान् कार्य की उत्पत्ति के प्रसंग में इस समय एक अन्य विचार-वर्चा का लक्ष्य बनकर सामने आगया यह उत्पत्ति होनेवाला कार्य अपनी उत्पत्ति से पूर्व सत् है? असत् है? अवा सत् अगत् अभयरूप है? या अनुभयरूप? न सत् न असत्। इन सब पक्षों का उपस्थित कर आचार्य उत्पत्ति से पहले कार्य के अभाव का उपपादन करना चाहता है। इस भावना से सूत्रकार ने प्रथम सब पक्षों का प्रस्तुत किया

नासन्न सन्न सदसत् सदसतोर्वैधर्म्यात् ॥ ४८ ॥ (३६२)

[न] नहीं [असत्] अविद्यमान [कार्य, उत्पत्ति में पहले], [न] नहीं [सत्] विद्यमान, [न] नहीं गद असत्, विद्यमान तथा अविद्यमान [सद-असतो] विद्यमान और अविद्यमान के परस्पर [वैधर्म्यात्] विरुद्धधर्मवाला होने में।

कार्य-उत्पत्ति में पूर्व असत्-उत्पत्तिधर्मका कोई कार्य अपनी उत्पत्ति में पहले असत् नहीं होता। उत्पत्ति में पूर्व भी वह विद्यमान रहता है प्रत्येक उत्पद्यमान कार्य के लिए उसके उपादान-कारण के विषय में एक नियम है, व्यवस्था है। किसी कार्य के लिए किसी विशेष कारणों का उपादान किया जाता है। कारणसामग्र्यो उपादानता ज्ञातता है मिट्टी से घट, पीतल आदि धातु से कनरा, एवं तन्तूरेशि में वस्त्र की उत्पत्ति होती है। वह उन उन कार्यों के लिए उत्प्रेषा उपादान करता है। इससे उन कारणों में उन कार्यों की विद्यमानता परिलक्षित होती है। यदि कारणों में उत्पत्ति से पूर्व कार्य सम्पन्नता अविद्यमान हो, तो कार्यभाव के सर्वत्र समानरूप से होने की स्थिति में प्रत्येक कार्य प्रकार कारण से उत्पन्न हो जाना चाहिये परन्तु ऐसा नहीं होता। घट मिट्टी से ही होता है, तन्तु से नहीं। वस्त्र तन्तु से ही होता है, मिट्टी से नहीं। इससे उन कारणों में उत्पत्ति से पूर्व भी किसी रूप में कार्य की विद्यमानता जानी जाती है। यह पक्ष 'सकार्यवाद' कहा जाता है।

इसके विपरीत दूसरा पक्ष असत्कार्यवाद है। इसकी मान्यता है उत्पत्ति से पूर्व कार्य विद्यमान नहीं रहता। यदि कार्य उत्पत्ति में पहले विद्यमान है, तो उसकी उत्पत्ति जाना अनुपपन्न है। विद्यमान की उत्पत्ति कैसी?

तीसरा पक्ष सदसद्वाद है। इस वाद में उत्पत्ति में पूर्व कार्य की किसी रूप में सन्ना और किसी अन्य रूप में अस्तित्व मानी जाती है। परन्तु इस मान्यता में यह शिथिलता है कि एक वस्तु विद्यमान हो और साथ ही अविद्यमान भी; यह सम्भव प्रतीत नहीं होता। वस्तु 'सा' का स्वरूप है वस्तु की विद्यमानता का स्वीकार करना, और असत् का स्वरूप वस्तु का परिप्रेष करना। 'स्वीकार और 'परिप्रेष' ये दोनों परस्पर विरुद्ध स्थितियाँ हैं। इनका एक अधिकरण में साथ रहना अनुपपन्न है ॥ ४८ ॥

तीनों पक्षों को प्रस्तुतकर सूत्रकार अपना अभिमत बताता है उत्पत्ति से पूर्व कार्य असत् रहता है। हनु दिया —

उत्पादव्ययदर्शनात् ॥ ४९ ॥ (३६३)

[उत्पादव्ययदर्शनात्] 'उत्पाद उत्पत्ति तथा व्यय विनाश देखे जाने से कार्यमार का।

कार्य की उत्पत्ति देखी जाती है। यह एक नये रूप में वस्तु का प्रकट,

प्रादुर्भाव होना है। वस्तु का यह रूप पहले कभी प्रकट में नहीं आया, इसलिए उत्पत्ति से पूर्व इस अविद्यमान मानना चाहिये। उत्पत्ति के अनन्तर कालान्तर में उत्पन्न वस्तु का विनाश देखा जाता है। उत्पन्न वस्तु का वह रूप एक बार नष्ट होकर फिर कभी उभार में नहीं आता। यह स्थिति उत्पत्ति से पूर्व वस्तु की अविद्यमानता को स्पष्ट करती है। जिन किन्हीं कारणों से जो रूप आगे अभिव्यक्त होगा, वह वही रूप नहीं होसकता जो एकबार नष्ट हो चुका है। पहले के समान होसकता है, पर वही नहीं। इसलिए उत्पत्ति से पहले और विनाश के पश्चात् कार्य की असन्ता अविद्यमानता उपपन्न होती है। ४९ ॥

उत्पत्ति से पूर्व कार्य की सत्ता उत्पत्ति से पूर्व कार्य की सर्वात्मना असन्ता मानने पर कार्य कारणभाव की व्यवस्था बिखरजाती है। किसी विशिष्ट कार्य के लिए नियत उपादान तत्त्वों के ग्रहण करने का कोई आधार नहीं रहता, जो सत्कार्यपक्ष में उपादाननियम हेतु से प्रथम प्रकट किया गया है। इसको स्पष्ट करने के लिए आचार्य सूत्रकार ने बताया

बुद्धिसिद्धं तु तदसत् ॥ ५० ॥ ३९४)

[बुद्धिसिद्धम्] बुद्धिसिद्ध [तु, तो] होता है, [तत्] वह उत्पत्ति से पूर्व [असत्] अविद्यमान कार्य।

उत्पत्ति से पूर्व अविद्यमान कार्य की बुद्धिसिद्ध सत्ता तो रहती है। कारणा के सन्निवेश विशेष से उत्पन्न कार्य का जो आकार-प्रकार अभिव्यक्ति में आता है उस कार्य को अभिव्यक्त व उत्पन्न करने में वीनसे कारण समर्थ हैं, यह वर्णों की बुद्धि द्वारा सिद्ध-निश्चित निर्धारित होता है। किसी कार्य का कर्ता-निर्माता कार्य की उत्पत्ति व निर्माण से पूर्व इस बात को असन्दिग्धरूप में जानता है कि अमुक कार्य के लिए कितने कारणों का उपादान करना चाहिये। उन कारणों में किस आकार-प्रकार का कार्य उभारना है, यह भी वह जानता है जो आकार-प्रकार निर्माण के अनन्तर अभिव्यक्ति में आता है, ठीक वही आकार-प्रकार निर्माता को निर्माण के पूर्व कारणतत्त्वों में बुद्धि द्वारा दृष्टिगात्र होता है। वह रचना पूर्ण ज्ञानपूर्वक होती है, अकस्मात् नहीं निकल आती। उत्पत्ति से पूर्व अविद्यमान कार्य के बुद्धिसिद्ध ज्ञानका यही तात्पर्य है। कहा जासकता है उत्पत्ति के अनन्तर कार्य जिस आकार-प्रकार में अभिव्यक्त हुआ है, उससे पूर्वकाल में वह अनभिव्यक्त रहता है। यही उसकी अविद्यमानता-असन्ता का स्वरूप है।

इसमें परिणाम निकलता है -उत्पत्ति से पूर्व कार्य सर्वात्मना असत् नहीं आता। कारण से अनभिव्यक्तरूप में विद्यमान कार्य की सत्ता को निर्माता अपनी बुद्धि द्वारा देखता है, और निर्माण के अनन्तर उस अभिव्यक्त करलेता है। ईद

तथा अन्य मृदसामग्री के ढर में मृदशिल्पी को बनायेजानेवाले घर का पूरा प्रकार-प्रकार दिखाई देता है उसीके अनुसार सामग्री के सन्निवेश से वह उसकी उभारलेता है। कार्य की उत्पत्ति के लिए कारणसामग्री के उपादान-नियम का यही आधार है। कारण में कार्य अनभिध्यक्त अनुत्पन्न रहता है; यदि पहले ही अभिव्यक्त उत्पन्न हो, तो उसकी उत्पत्ति व अभिव्यक्ति अनावश्यक है। ५० ॥

फलप्राप्ति में वृक्षफल दृष्टान्त असंगत प्रसंगागत चर्चा को पूराकर 'वृक्षफलवत्' [सूच ८७ दृष्टान्त के आधार पर कालान्तर से फलप्राप्ति के विषय में शिष्य द्वारा उद्भावित आशंका का आचार्य ने सूचित किया

आश्रयव्यतिरेकाद् वृक्षफलोत्पत्तिवदित्यहेतुः ॥ ५१ ॥ (३६५)

[आश्रयव्यतिरेकत्] आश्रय के भेद से [वृक्षफलोत्पत्तिवत्] वृक्षफल की उत्पत्ति के समान अग्निहोत्रादिकर्मफल कालान्तर में सम्भव है [इति] यह [हेतु] साधक नहीं है [अभिलषित का ।

जलसेचन व खाद आदि का प्रयोग वृक्ष के मूल में कियाजाता है, और फल भी वृक्ष पर लगता है, दोनों जलसेचन आदि तथा फलोत्पत्ति का आश्रय एक वृक्ष है ॥ परन्तु अग्निहोत्र आदि कर्म और उसके फल में यह स्थिति नहीं है। कर्म इस बालू शरीर में विद्यमान है तथा फल इस शरीर के तृप्त होजाने के अनन्तर जन्मान्तर में अगला शरीर मिलने पर प्राप्त होता है इसमें कर्म और फल के आश्रय का भेद होजाता है। 'मन्त्रिण' उक्त दृष्टान्त अग्निहोत्र आदि कर्म के कालान्तर में होनेवाले फल का साधक नहीं होसकता , ५१ ।

कर्मफल कालान्तर में कैसे - आचार्य सूत्रकार ने उक्त जिज्ञासा का समाधान किया

प्रीतेरात्माश्रयत्वादप्रतिषेधः ॥ ५२ ॥ (३६६)

[प्रीते. प्रीति के सुख के [आत्माश्रयत्वात्] आत्माश्रय हान से [अप्रतिषेध] प्रतिषेध (कर्मफलप्राप्तिविषयक) संगत नहीं है ।

प्रीति-सुख आत्मा का गुण है, आत्मा उसका प्रत्यक्ष अनुभव करता है, यह सब जानते हैं। अग्निहोत्र आदि कर्मों का अनुष्ठान आत्मा होता है। शरीर आदि उसके कार्यों में साधनमात्र हैं। अग्निहोत्र आदि के अनुष्ठान से जो धर्म सधर्मरूप अदृष्ट उत्पन्न होता है, उसका आश्रय आत्मा है। इसलिये अग्निहोत्र आदि का अनुष्ठान आत्मा अग्निहोत्रजनित धर्म का आश्रय होता है, तथा धर्म से जनित सुख वा आश्रय भी आत्मा है वही उस सुख का भोग करता है। इत सबका आश्रय एक होने के कारण शरीर के आधार पर आश्रयभेद की कल्पना असंगत

होने से उक्त प्रतिषेध अनुपपन्न है। कर्म करनेवाला आत्मा का वात्सल्य में कर्म-जनित सुख-रूप फल को प्राप्त करता है, अन्य कोई नहीं। ५२।

कर्म का फल सुख नहीं—शिष्य विज्ञासा करता है। कर्म फल के रूप में लोक तथा शास्त्र पुत्र, पशु स्त्री, सम्पदा आदि का परिगणन करता है। सुख का नहीं। वह कोई फल नहीं मानाजाना चाहिये। आचार्य ने शिष्य विज्ञासा को सूचित किया—

न पुत्रपशुस्त्रीपरिच्छदहिरण्यान्तादिफलनिर्देशात् ॥ ५३ ॥
३६७।

[न, नहीं सुख, कर्म का फल [पुत्रपशुस्त्रीपरिच्छदहिरण्यान्तादिफल-निर्देशात्] पुत्र, पशु स्त्री, परिच्छद (पारिवारिक सम्पदा), हिरण्य अन्न आदि का फल के रूप में निर्देश होने से।

याग के अतिरिक्त शास्त्र में भी याग का फल पुत्र आदि बताया है 'पुत्रवाम' पुत्रेत्या यजेत'—पुत्रप्राप्ति की कामनावाला व्यक्ति पूर्वाष्टि से याग करे। स्त्रीप्रहार पशु, हिरण्य, परिच्छद, अन्न आदि फल की प्राप्ति के लिये ग्राम भूमि सम्पत्ति की कामना को लक्ष्य कर याग का विधान है। ग्रामवासो यजेत। भूमिपति प्राप्त होने पर पशु अन्न आदि फल अनायास प्राप्त होते रहते हैं। इसलिए भीति सुख से याग आदि कर्म का फल बनाना युक्त नहीं है। ५३।

सुख ही कर्म का फल आचार्य ने उक्त विज्ञासा का समाधान किया

तत्सम्बन्धात् फलनिष्पत्तेस्तेषु फलबहुपचारः ॥ ५४ ॥ ३६८

[तत्-सम्बन्धान्] उन पुत्रादि के सम्बन्ध से [फलनिष्पत्ते] सुख रूप फल की सिद्धि होने के कारण [तपु] उन पुत्र आदि से [फलवत्] फल के समान उपचार [गौण व्यवहार] होना है।

पुत्र स्त्री तथा अन्य सम्पत्ति साधन सामग्री से सम्बद्ध व्यक्ति का सुख की प्राप्ति होती है, इसलिए यहाँ फल केवल सुख है। पुत्र आदि में फल का व्यवहार गौण है। इसलिए सूत्र और उसके कारण अदृष्ट (धर्म अधर्म का पुत्र अधिकरण आत्मा है, उसमें किसी प्रकार की अनुपपत्ति नहीं है। यह ऐसा ही गौण व्यवहार है, जैसे प्राण साधन अन्न से प्राण पद का गौण व्यवहार देखा जाता है अन्न वे प्राणिना प्राणा' [मांश ६।६।४।५।२।२।१।५।३।८।
४।८।४।३।४।२।१।]—प्राणियों का प्राण अन्न है। वस्तुतः अन्न प्राण जीवन नहीं प्रत्युत जीवन का साधन है। ५४।

दुःख-प्रमेय की परीक्षा प्रमेय सूत्र [१।१।६] में फल के अन्तर-दुःख का निर्देश है। अतः क्रमप्राप्त दुःख की परीक्षा की जानी चाहिये। आचार्य

ने कहा है - बाधनालक्षणं दुःखम् [१ । १ २१], बाधना पीड़ा, ताप ही दुःख है । जिज्ञासा है क्या यह उस सुख का अभावभाव है सुख का प्रतिषेध, जिस सुख का समस्त प्राणि जगत् प्रत्यक्ष अनुभव करता है ? अथवा दुःख का अन्य कोई प्रकार है ? अन्य कोई विशिष्ट स्वरूप है ?

आचार्य का कहना है दुःख अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखता है, सुख का प्रतिषेध नहीं है । तात्पर्य है 'दुःखमेव सर्वम्' कहेर शास्त्र ने समस्त समार को जो दुःखरूप बताया है, उसके अनुसार प्रत्यक्ष म दुःख का कथन क्या सुख के अस्तित्व का प्रतिषेध करने की भावना से किया गया है ? अथवा दुःख का स्वतन्त्र अस्तित्व बाधन कराने के लिये कथन है ? इसमें आचार्य सूत्रकार का दूसरा विकल्प मान्य है । दुःख का उद्देश सुख व प्रतिषेध के लिये नहीं है । समस्त प्राणि जगत् जिस सुख का प्रत्यक्ष अनुभव करता है, उसका प्रत्याख्यान किया जाता अशक्य है । समार में सुखानुभव को सूटलाया नहीं जा सकता तब दुःख के उद्देश तथा 'दुःखमेव सर्वम्' का क्या तात्पर्य है ? इस कथन का क्या विशेष प्रयोजन है ? यह स्पष्ट होना चाहिये ।

आचार्य ने बताया यह विशेषरूप से दुःख का उद्देश समार की ओर से मूल मोक्षकर वैराग्य की भावना का जागृत करने के लिये किया गया है । जन्म मरण का अनवरत चक्र दुःख का मूल है । इस दुःख में छुटकारा पाने की भावना से व्यक्ति सब ओर दुःख-ही-दुःख देखता है तो उसमें खिन्न होकर विरक्ति की ओर अग्रसर हो जाता है । उस दीखने लगता है ये सब प्राणि-देह, सब लोक, सब योनियाँ समस्त जन्म विविध प्रकार के दुःखा में गने हुए हैं इनमें कोई ऐसा स्थान नहीं, जिसका दुःखो से साहचर्य न हो । इसीलिये ऋषिमा ने दुःख का बाधना-पीडा-स्वरूप बताया है और इस सबमें दुःख की भावना का उपदेश किया है । 'दुःखमेव सर्वं चित्तेन' पा० पौ० २ । १५]-विवेकीय व्यक्ति के लिये यह सब ही दुःखमात्र है । इसी भावना से प्रसूत दुःख प्रपण में आचार्य सूत्रकार ने बताया -

विविधबाधनायोगाद् दुःखमेव जन्मोत्पत्तिः ॥ ५५ ॥ ३६६

[विविधबाधनायोगात्] अनेक प्रकार के दुःखों का सम्बन्ध होने से [दुःखम्] दुःख [एव] ही है [जन्मोत्पत्ति] जन्म का होना पुन पुन आत्मा का धीरे धारण करना) ।

शरीर, इन्द्रियाँ, और इन्द्रियों के द्वारा होनेवाले ज्ञान सब उत्पाद विनाशशील हैं । भूत-तत्वों के सन्निवेश विशेष से शरीर आदि का प्रादुर्भाव होता है, यही उत्पत्ति अथवा जन्म है । शरीर आदि के साथ आत्मा का सम्बन्ध होने से आत्मा में जन्म का उपचार हो जाता है आत्मा स्वरूप से अजन्मा, अजर, अमर,

नित्य है। शरीर के साथ सम्बन्ध होने पर यह ताना प्रवार के दुखों को भोगना है। वे दुख हीन, मध्यम, उत्कृष्ट आदि रूप में अनेक प्रकार के देखे जाते हैं। नारकी आत्माओं को उत्कृष्ट महान्-गहरी दुख भोगना होता है। पशु पक्षियों को मध्यम, तथा मनुष्यों को होनेवाले दुख की मात्रा हीन मानी गई है। दैवों [विद्वानो-ज्ञानियों एवं वीतराग व्यक्तियों को होनेवाला दुख हीनतर बताया जाता है। इस प्रकार कोई ऐसा उत्पत्तिस्थान नहीं, जो विविध दुखों से मना हुआ न हो। इस वास्तविकता को समझते हुए व्यक्ति के सस्मिक में ऐहिक सुख और सुख के साधन शरीर-इन्द्रिय आदि सब दुख के मूल हैं ऐसी भावना स्थिर होजाती है। यह भावना समस्त लौकिक सुख-साधनों के प्रति आकर्षण को समाप्त करदेती है। इससे उनके प्रति व्यक्ति की तृष्णा उच्छिन्न होजाती है। तृष्णा न रहने से वह सब दुखों से छूटजाता है।

सामाजिक सुखों को ऐसा समझना चाहिये, जैसा विष मिला हुआ दूध। जो इस बात को जानता है इस दूध में विष मिला हुआ है, वह उसका ग्रहण नहीं करता, और मृत्यु दुख से बचजाता है। जो इस तथ्य को नहीं जानता, वह विषयुक्त दूध का उपयोग करता है, और मृत्यु-दुख को प्राप्त होता है। यही स्थिति सासारिक सुखोपभोगों की है। इससे जन्म मरण के अनवरत क्रम में आत्मा कैसा रहता है, तथा दुख भोगता है ॥ ५५ ॥

सुख भी है संसार में संसार के दुःखमय विवरण का यह तात्पर्य नहीं कि सुख का नितान्त अस्तित्व संसार में नहीं है। दुखों के बीच सुख बराबर प्राप्त हुआ करता है। आचार्य सूत्रकार ने बताया—

सुखस्याप्यन्तरालनिष्पत्तेः ॥ ५६ ॥ ४००)

[सुखस्य] सुख की [अपि] भी [अन्तरालनिष्पत्तेः] बीच-बीच में प्राप्ति में संसार में सुख का अप्रत्याख्यय अस्तित्व है।

पूर्वोक्त दुःख-विवरण से संसार में सुख के अस्तित्व का प्रतिषेध नहीं होता। दुखों के बीच में सुख प्राप्त होता रहता है। प्रत्येक शरीरी प्राणी इसका अनुभव करता है। ऐसे अनुभूयमान सुख से सर्वात्मना नकार नहीं किया जा सकता ॥ ५६ ॥

आचार्य सूत्रकार ने इस विषय में और बताया -

बाधनाऽनिवृत्तेर्वेदयतः पर्येषणदोषादप्रतिषेधः ॥ ५७ ॥ ४०१

[बाधनाऽनिवृत्त] दुख की निवृत्ति न होने से [वेदयत] जानते हुए व्यक्ति के सुख-साधनों का [पर्येषणदोषात्] पर्येषण सूत्रप्राप्ति की अभिलाषा में बाधा एकादृश रूप दोष से [अप्रतिषेध] प्रतिषेध नहीं होता सुख के अस्तित्व का, ।

ससार में प्राणी का दुःख निरन्तर लगा रहता है, इस कारण वैराग्य की भावना का जागृत करने के लिये सब वस्तुओं में दुःखरूप होने का उपदेश किया जाता है, सुख का सर्वथा अभाव होने के कारण नहीं। इसलिये प्रमेय मूत्र में दुःख के कथन से सुख का समार में प्रतिषेध नहीं समझना चाहिये। व्यक्ति इस तथ्य को जानता है कि अमुक साधनों से सुख की प्राप्ति हासकनी है। उन सुख साधनों का प्राप्त करने तथा दुःख-साधनों को दूर करने के लिये वह सदा प्रयत्न करता रहता है। सुख-साधनों की प्राप्ति के लिये प्रयत्न करने के अवसरों पर अनक प्रकार के दुःख मिर उठाने रहते हैं। वह दुःखों के अनुभव का डेर सबको दुःख कह देने के लिये व्यक्ति का वाध्य कर देता है। इससे सुख का अस्तित्व का लोप नहीं हो जाता।

सुख का साधन ससार में अर्थ-सम्पदा को समझा जाता है। ऐसे साधनों के सम्पादन में कष्टों की गाथा को एक कवि ने इसप्रकार गाया है—

अर्थानामर्जने दुःखं अर्जितानां च रक्षणे ।

आये दुःखं व्यये दुःखं धिगर्थान् कष्टसंश्रयान् ॥

अर्थों के अर्जन में बचाने में दुःख, अर्जित अर्थों की रक्षा करने में दुःख। चार, डाकू, राजा आदि द्वारा अर्जित सम्पदा के अग्रहण हो जाने का भय व चिन्ता सम्पन्न व्यक्ति का सदा सत्त्व कर लेते हैं। इसप्रकार अर्थों के अर्जन और जाने में सदा दुःख ही दुःख है, ऐसे कष्ट के भण्डार सम्पदाओं को धिक्कार है। सुख-साधनों के विषय में ऐसी भावना का मुख्य प्रयोजन केवल ससार की ओर से वैराग्य की उत्पत्ति करना है। अनुभूयमान सुख के अस्तित्व का प्रतिषेध करना इसका प्रयोजन नहीं है।

ससार में आकर व्यक्ति सुख की कामना करता है, यह उसकी स्वाभाविक प्रवृत्ति है। सुख पाने के लिये उसके साधनों को बटाने में लग जाता है। वैषयिक सुख साधनों के अर्जन की यह तृष्णा उत्सुकता मुरसा के समान मुँह बाय दिना-दिन बढ़ती चली जाती है। वह प्रार्थना करता है मंसार के समस्त सुख-साधन उसे अनायास प्राप्त हो जायें। उन सुख साधनों की सूची कठ उपनिषद् १।१। २२-२५] में यमाचार्य ने त्रिकेता के सम्मुख प्रस्तुत की है। सुख-साधनों की प्राप्ति के लिये व्यक्ति की यह प्रार्थना व प्रयत्न जब पूरा नहीं होता अथवा पूरा होकर लुप्त हो जाता है, या पूरा होने में कुछ कमी रह जाती है अथवा प्रार्थना के सर्वथा प्रतिकूल स्थिति सामने आ जाती है, तब व्यक्ति को विविध प्रकार के मानस सन्ताप सताया करते हैं। चला तो था सुख की प्राप्ति के लिये, पर पल्ले में पड़ा निरा दुःखों का अस्वार। यहाँ तक पहुँचते-पहुँचते मानव की शारीरिक व मानसिक क्षमता क्षीण हो जाती है; परलोक-यात्रा के आसार दिखाई देने लगते

हैं; तब व्यक्ति हाथ मलता रह जाता है। मानव की इस समस्त परिस्थिति को आचार्य ने सूत्र के 'पर्येषणदोष' पद से अभिव्यक्त किया है।

इसप्रकार ज्ञान-वृद्धकर सुखा के साधन में लिपटे हुए व्यक्ति के सामने दुःखों की परम्परा निरन्तर बनी रहती है। सुखों के अन्तराल में भी दुःखों का क्रम बने रहने से समस्त प्रवृत्तियों में दुःख सजावी भावना का बंधन किया जाता है। ममार्ग से दुःख की भावना वैराग्य का जन्म देती है। विरक्त व्यक्ति साधना करता हुआ मिथ्याज्ञान के फाँस से अलग होकर दुःख की इस परम्परा से दूर हो जाता है। वस्तुतः ससार में ग्राना अर्थात् जन्म होना ही दुःख का मूल है। इसमें ससार में होने वाले वैषयिक सुखों का अभाव परिलक्षित नहीं होता।

पूगने अनुभवी आचार्यों ने बताया है कामनाओं की पूर्ति के लिये प्रयत्न करता हुआ व्यक्ति दिनो-दिन कामनाओं से घिरता चला जाता है। एक कामना की पूर्ति होने तक अन्य नई-नई कामनाएँ सिर उठाती हैं। यदि मानव सागर पर्यन्त भूमि पर उपलब्ध समस्त सम्पदाओं का प्राप्त करनेवाला है, तो भी सम्पन्न व्यक्ति की अन्य सम्पत्ति-प्राप्ति की अभिलाषा तृप्त नहीं होती। तब वस्तुतः धन की कामना में सुख कहाँ? ॥ ५७ ॥

संसार दुःख क्यों संसार दुःखमय है, इस भावना के उपदेश का कारण आचार्य सूत्रकार ने बताया—

दुःखविकल्पे सुखाभिमानाच्च ॥ ५८ ॥ ६०२)

[दुःखविकल्प] दुःखों के विविध प्रकारों में [सुखाभिमानात्] सुख का अभिमान भ्रम) हान में [च] तथा।

संसार में दुःख-सजा की भावना का जो उपदेश दिया गया है, उसका कारण यह है कि व्यक्ति सुख की प्राप्ति में ढूँढ़ एवं उत्तर दृष्टा यह समझता है संसार में विषय-सुख ही जीवन का परमपुरुषार्थ है। वैषयिक सुख से अतिरिक्त मोक्ष आनन्द कुछ नहीं है। विषयजनित सुखों के प्राप्त होने पर जीवन चरितार्थ हो जाता है, यही जीवन की पूर्ण सफलता है, इन सुखों के प्राप्त हो जाने पर कर्तव्यों की इतिश्री समझनी चाहिये, तब अन्य कुछ कर्तव्य शेष नहीं रह जाता।

व्यक्ति का यह सकल ऐसा दृढ़ विचार सर्वथा मिथ्याज्ञानमूलक होता है। इस मिथ्या सकल से अभिभूत हुआ व्यक्ति वैषयिक सुखों एवं विषय सुखसाधनों में अनुरक्त रहता है। उनमें निपटा हुआ सुख प्राप्ति के लिये चेष्टा किया करता है। इसप्रकार की चेष्टाओं में प्रयत्नशील रहते हुए यह आत्मा देह बन्धन में आकर जन्म, जरा, बुढ़ापा, व्याधि शारीरिक रोग, आधि (मानस कष्ट), मरण, अनिष्ट की प्राप्ति, इष्ट का वियोग अभिलाषायात्रा-कामनाओं की असिद्धि आदि निमित्तों से अनरु प्रकार के दुःखों को भोगता रहता है। इस विविध

दुःखराशि का भी वह सुख मानता है। वह समझता है—यह दुःख सुख का अङ्ग-भूत है, क्योंकि दुःख की प्राप्ति किये बिना सुख का मिलना सम्भव नहीं होता। तब सुख प्राप्ति के लिये उन्हा दुःख उठाना अकिञ्चन है, साधारण बात है। क्योंकि यह दुःखभोग सुख की प्राप्ति के लिये है, इसलिए इस सुख में ही गिनता चाटिये।

इसप्रकार समार की मूलमय समझत हुए व्यक्ति की प्रज्ञा विषयसूत्रों के उपभाग में दबकर लपटप्राय होजाती है, उसमें मिथ्या सत्य के विवेक की क्षमता नहीं रहती। ऐसी दशा में आत्मा देह-बन्धन में आकर जन्म-मरण के निरन्तर अनुक्रम की शोच नहीं पाता। तब समार में सुख की भावना या प्रतिपक्ष-संसार को दुःखमय बताने की भावना का उपदेष्टा दिखाजाता है। समार में आत्मा के दो प्राप्तिरूप जन्म को इस उन्मीकरण बताया जाता है। क्योंकि वह दुःख से अनुपगत है, लिप्त है। दुःख उस सब आर से घरे रहता है। उसे दुःख बताया जाने का यह कारण नहीं है कि संसार में सुख का अभाव है।

शिष्य जिज्ञासा करता है यदि ऐसी बात है, तो पचपनवे सूत्र में 'दुःख जन्म' इत्यादि कहा जाचिये या 'दुःखमय जन्म' ऐसा क्यों कहा? वहाँ 'एव' पद के पाठ से आचार्य का यह तात्पर्य ज्ञात होता है कि वह समार में जन्म होने पर केवल दुःख की सत्ता को स्वीकार करता है। सुख की सत्ता को नहीं। इससे आचार्य की भावना के अनुसार संसार में सिद्धान्तित सुख का अभाव बोधित होता है। यहाँ सांसारिक सुख को स्वीकार करने से सिद्धान्त का विरोध स्पष्टतः सामने आजाता है।

आचार्य का समाधान है सूत्र में 'एव' पद का प्रयोग दुःख के मूल 'जन्म' को वश में करने की भावना का उद्बोधक है, उससे समार में सुख के अभाव का बोध नहीं होता। जन्म स्वरूप में दुःख नहीं है, प्रसूत जन्म होने पर दुःख-बाहुल्य के कारण उस दुःख मानलिया गया है। वस्तुतः जन्म स्वरूप में न दुःख है न सुख। वह सुख दुःख दोनों की उद्भावना के निरसमान है। जन्म होने पर समार में दुःख का बाहुल्य देखा जाता है। वैसे ही मोक्ष के समस्त साधनों को सम्पादन जन्म लेने पर, मानव देह प्राप्ति होने पर ही सम्भव है। सांसारिक सुखों का लाभ भी मानव-देह प्राप्ति पर होता है। अन्य प्राणिमा को भी वैषयिक सुख प्राप्त होता है। जन्म का दुःख बताने का कारण यही है कि व्यक्ति सांसारिक विषयों की आर से हटकर मोक्षसाधना के सम्पादन में अपना जीवन लगावके। ५८।

अपवर्ग-परीक्षा प्रथमसूत्र में दुःख के अनन्तर 'अपवर्ग' का पाठ है। उसकी परीक्षा कीजानी चाहिये। अपवर्ग का अभाव बताते हुए शिष्य की जिज्ञासा को आचार्य ने सूचित किया—

ऋणक्लेशप्रवृत्त्यनुबन्धादपवगाभावः ॥ ५६ ॥ ४०३

[ऋणक्लेशप्रवृत्त्यनुबन्धान्] ऋण क्लेश और प्रवृत्ति के निरन्तर चालू रहने से [अपवर्गाभाव, अपवर्ग का अभाव है] तब कागणों से अपवर्ग के लिये कोई अवसर ही नहीं रहता ।

तीन कारण हैं, जिनके निरन्तर चालू रहने से अपवर्ग के होने में रुकावट होजाती है । वे हैं ऋण, क्लेश, प्रवृत्ति ।

ऋण—वैदिक साहित्य में उपलब्ध वाक्या में ज्ञात होता है उत्पन्न होनेवाला बालक ऋणी के रूप में उत्पन्न होता है । ब्रौधायन गृह्यसूत्र के अन्तर्गत परिभाषासूत्र [१।१] में उल्लेख है - 'त्रायमानो ह वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणैः ऋणवान् जायते ब्रह्मचर्येण ऋषिभ्या यजेत देवभ्य प्रजया पितृभ्य' [द्रष्टव्य तै० स० ६।२।१०]—उत्पन्न व्यक्ति तीन ऋणा में दबा रहता है कपिऋण, देवऋण, पितृऋण । व्यक्ति इस ऋणों का यथाक्रम ब्रह्मचर्यपूर्वक वेदाध्ययन में यज्ञ-अग्निहोत्र आदि के अनुष्ठान से तथा सन्तानोत्पादन से चुकाता है । इन ऋणों का चुकाने के लिये कियज्ञानवाले कर्मों का सम्बन्ध व्यक्ति के साथ जीवनपर्यन्त बना रहता है । इस विषय में बताया है "जसामर्थं वा एतत्सर्वं यदग्निहोत्रं स्वीपूर्णमासौ चेति । जस्या ह एष तस्मात् सत्रादिमुच्यते मृत्युना ह वा" [द्रष्टव्य श० १२।४।१।१॥ तै० आ० १०।६४] अग्निहोत्र अथवा दसों पूर्णमास आदि अनुष्ठान व्यक्ति के बूढ़ा होकर अगवन् होजाने अथवा मृत्यु होनेतक लग रहते हैं । इनसे छुटकारा तभी होता है, जब व्यक्ति बूढ़ा होकर अशक्त होजाय, अथवा मरजाय । ऐसी दशा में अपवर्ग के लिये अनुष्ठान का कोई अवसर ही नहीं रहता । अतः अपवर्ग का अस्तित्व स्वीकार करना व्यर्थ है ।

क्लेश—क्लेशों का सम्बन्ध आत्मा के साथ निरन्तर बना रहता है । व्यक्ति क्लेश से युक्त पैदा होता है, और क्लेश से युक्त मरता है । समस्त जीवन आत्मा विविध क्लेशों से दबा रहता है । शास्त्र [पा० यो० २।३] में अविद्या, अस्मिता, राग द्वेष, अभिनिवेद-ये पाँच क्लेश बताये हैं । आत्मा इनसे सदा नुबद्ध रहता है, कभी छुटकारा नहीं पाता । क्लेशों के रहने आत्मा का अपवर्ग कैसा ?

प्रवृत्ति—जन्म से लेकर मरणपर्यन्त आत्मा वाणी, मन और शरीर से विभिन्न कार्यों के अनुष्ठान में लगरहता है, इनसे छुटकारा नहीं पाता । यही प्रवृत्ति का स्वरूप है [सूत्र १।१।१७] , इनसे निरन्तर विरा हुआ आत्मा अपवर्ग के लिए उपाय कब सोचे, कब करे ? इसलिए प्रथम [१।१।२] जो कहागया है तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान का नाश होकर फिर अनुक्रम से दाष, प्रवृत्ति, जन्म, दुःख का विनाश होने से अपवर्ग की प्राप्ति होती है, वह सब अनुपपन्न है, सर्वथा आधारहीन ॥ ५६ ॥

ऋण अपवर्ग में बाधक नहीं । आचार्य सूत्रकार ने उक्त जिज्ञासा के कृण विषयक आधार का अभिप्राय तीन सूत्रों से समाधान किया । उससे पता चलूँ है

प्रधानशब्दानुपपत्तेर्गुणशब्देनानुवादो निन्दाप्रशंसोपपत्तेः

॥ ६० ॥ (४०४)

[प्रधानशब्दानुपपत्तेः] प्रधान (अर्थ परक) शब्दों (ऋण, जायमान इत्यादि) की अनुपपत्ति अभिहित के कारण [गुणशब्देन] गौण (अर्थ परक) शब्द से [अनुवाद] कथन किया गया है (उक्त मन्दर्भों में अभिन्नपित अर्थ का) ।

‘जायमानो ह वै’ इत्यादि मन्दर्भ में ‘ऋण’ पद ‘जायमान’ आदि पद अपने मुख्य अर्थ का न कहकर गौण अर्थ परक हैं । ‘ब्राह्मण’ पद अन्य समस्त वर्णों का अपवर्णक है । ‘ऋण’ पद का मुख्य अर्थ वह है जहाँ एक व्यक्ति दूसरे को धन आदि सम्पत्ति दण भावना से देता है कि यह कालान्तर में मुझे वापस मिल-जायगा; तथा दूसरा व्यक्ति इस भावना से उस धन का रवोकार करता है कि यह धन कालान्तर में मुझे वापस लौटाना है । गौणी भावना के साथ धन के आदान-प्रदान में ‘ऋण’ पद का प्रधान अर्थपरक प्रयोग है । वह अर्थ प्रस्तुत प्रसंग में घटित नहीं होता । ब्रह्मचर्यपारक, अग्निहोत्र, यज्ञादि अनुष्ठान और गन्तानोलोपति में धर्म के आदान-प्रदान का कोई प्रश्न नहीं है, कोई समस्या नहीं है; इसलिए इन प्रसंगों में ऋण पद का प्रयोग गौणप्रति से सम्भूता चाहिये । ये स्थितियाँ वर्णांक ऋण के समान हैं, इसलिए सादृश्य-अपेक्ष के कारण ब्रह्मचर्य, याग आदि में ‘ऋण’ पद का प्रयोग कर दिया गया है । ऋणियों ने ब्रह्मचर्यपूर्वक वेदादि का अध्ययन कर इस परम्परा को हम तक पहुँचाया है, यह एक प्रकार से हम पर उनका ऋण है । हम उसका अनुष्ठान कर इस परम्परा को आगे अनुवृत्त कर इसको विच्छिन्न न होने दें; यह धर्म का तात्पर्य है, यही ऋण य उऋण होता है ।

ऐसे प्रयोग वैदिक साहित्य व लोक में अनेक देखे जाते हैं । बालक के वंज, घ्राज व उत्कट भावनाओं को देखकर कहा जाता है ‘अग्निर्माणवक’ — यह बालक तो आग है । वस्तुतः बालक आग नहीं, उसमें अग्नि के वंजस्वित्ता आदि गुणों का अभिव्यञ्जन होने से वैसा कथन किया जाता है । बालक में जैसे इन गुणों के आधार पर अग्नि पद का प्रयोग गौण है, इसीप्रकार ब्रह्मचर्य, याग आदि में ‘ऋण’ पद का प्रयोग गौण सम्भूता चाहिये ।

जिज्ञासा होती है, यहाँ गुण शब्द में उक्त अर्थ के कथन करने का आधार क्या है ? सूत्रकार ने बताया— निन्दा और प्रशंसा की मिश्रि । उत्तमर्ण से ऋण लेकर यदि कोई अधर्मणों लिए ऋण को वापस नहीं करना, तो उसकी निन्दा होती है । ऋण का नियमानुसार वापस कर देना अभिन्नदलीय कार्य सम्भूत जाता है ।

इसीके समान क्रियायां पूर्वाजो ने ब्रह्मचर्यपूर्वक वेदाध्ययन की परम्परा को यहाँ-तक पहुँचाया है। दैवी शक्तियाँ हमको निरन्तर जीवन-साधन प्रदान करती रहती हैं। माना पिता ने हमका जन्म देकर जीवन गन्तवि को अभी तक अविच्छिन्न रखवा है। यह सब हमारे अपराधों का कृणक समान है। यदि हम ब्रह्मचर्यादि अनुष्ठानों से इन सब कृणा का उत्तरते हैं अर्थात् उन परम्पराओं को चालू रखने में हम अपना जीवन का सदुपयोग देते हैं, तो यह हमारा एक अभिनन्दनीय कार्य है। हमारी प्रशंसा का जनक है। यदि इन अनुष्ठानों में हम निश्चिन्ता करते हैं और ज्ञान, सामाजिक पोषण तथा पारिवारिक तन्तुओं को विच्छिन्न करने हैं, तो निश्चित ही यह हमारा निन्दनीय कार्य होगा। उक्त सन्दर्भों में इसी साधना को अभिव्यक्त किया गया है कि व्यक्ति अपने जीवन में उन अनुष्ठानों का निष्ठपूर्वक सम्पन्न करे। इसीमें सम्स्त ज्ञान, समाज, परिवार एवं राष्ट्र का सर्वनाम्नी अभ्युदय निहित रहता है। उक्त कर्मों की आवश्यक अनुष्ठेयता में शास्त्र का तात्पर्य है।

उदाहृत सन्दर्भ में 'जायमान' पद भी अपने प्रधान अर्थ का न कहकर गौण अर्थ का बोध कराता है। 'जायमान' न वै ब्राह्मण, का तात्पर्य है गृहस्थ आश्रम में प्रवेश करता हुआ व्यक्ति। यदि 'जायमान' पद का 'सद्यः उत्पन्न बालक' अर्थ किया जाता है, तो यह अनुपपन्न है, क्योंकि ज्ञातमात्र शिशु किसी भी पूर्वोक्त अनुष्ठान में सर्वथा अक्षम होता है। वास्तव इस दशा में किसी अनुष्ठान के लिए उसे अधिकारी नहीं बनाता। अक्षमसम्पन्न हो जाने पर किसी कार्य में प्रवृत्ति का होना सम्भव होता है अतः 'जायमान' पद यहाँ अपने मुख्य अर्थ-उत्पन्न हुआ शिशु का छोड़कर, गौण अर्थ शक्तिमत्पन्न हो जाने को प्रकट करता है।

ब्रह्मचर्यपूर्वक वेदाध्ययन के लिए अधिकारी उत्पन्न के अनन्तर माना-जाना है। ऋषि-ऋण के उत्तरन का यह उपक्रम है। गृहस्थ हो जाने पर वेदाध्ययन छोड़ना न चाहिये। यज्ञादि अनुष्ठान के द्वारा देवकृण तथा मन्त्रानोत्पत्ति द्वारा पितृ ऋण से उर्द्ध्व होना इसी आश्रम में सम्भव है। राजसूय, वाजपेय, अजाति-घोम आदि याग तथा दर्श पूर्णमास आदि उष्ट्रियाँ विन्ही विशेष कामनाओं निमित्तों से प्रेरित होकर किया जाते हैं। माना सद्यः जायमान शिशु में किसी यज्ञादि अनुष्ठान के लिए क्रिष्ट कामना से परित होना तथा अनुष्ठान की क्षमता का होना इन दोनों बातों का सम्भव रहता है। इसलिए पूर्वोक्त वैदिक वाक्य में 'जायमान' पद का तात्पर्य समर्थ होना व गृहस्थ होने से है, तत्काल उत्पन्न शिशु से नहीं। साधारण अनाड़ी व्यक्ति भी ज्ञातमात्र बालक को यह नहीं कहसकता कि तू ब्रह्मचर्य का पालन कर, वेद पढ़, यज्ञ का अनुष्ठान कर आदि। तब प्रामाणिक यथार्थ का उपदेश करनेवाला शास्त्र ऐसा कथन कैसे करसकता है? जो विचारपूर्वक कार्य करनेवाले सर्वज्ञकल्प

साक्षात्कृतधर्मा का उपदेश है ननक अन्धा में तथा गायक जहरो में प्रवृत्त नहीं होता । नर गारन अनधिकारी एवं अश्रम वा विषय में कैसे प्रवृत्त होगा ?

उपदेश की सफलता इसीमें है कि उपदेश्य व्यक्ति उपदिष्ट अर्थ को जाने, समझे । यदि वह उपदिष्ट अर्थ को ज्ञान-स्मरण नहीं सक्ता, तो उसका किए उपदेश करना धर्म है । पाप का उपर्युक्त उपदेश जायमान व्यक्ति के विषय में कियागया सम्भव नहीं । न वह उस अवस्था में उक्त अनुष्ठानों के लिये समर्थ होता है और न वह तत्पश्चात् ज्ञादि अध्वयन या योगादि अनुष्ठान के अधिकार का प्राप्त करसका है । उसके अनिर्दिष्ट उस विषय का प्रतिपादक शास्त्र व्यक्ति के द्वारा कर्मानुष्ठान में पानी के समान का आवश्यक बनाना है । यह सार्द्धस्थ का लिङ्ग है । स्वर्णिप उक्त सन्दर्भ में 'जायमान' पद का तात्पर्य गृहस्थ में प्रवेश करता हुआ व्यक्ति सम्भूता चाहिये ।

कर्मनुष्ठान जरापर्यन्त कव- गण्यस्त दूसरे सन्दर्भ में जो यह बतायागया है कि कर्मानुष्ठान का अनुक्रम बुढ़ापा व मृत्युपर्यन्त बराबर चालू रहता है, ऐसी दशा में अपवर्ग के उपाया का अनुष्ठान करने के लिए समर्थ न रहने से श्रावण का मानना निरावार होजाता है । 'स विषय में आचार्यों का कहना है कि बुढ़ापा व मृत्यु तक कर्मानुष्ठान का वचन उम्मी दशा में है, जब अनुष्ठाना की प रक्षाणि विरासक कामना बनी रहती है । जिन विविष्ट फलों की प्राप्त करने की इच्छा व विशेष योग आदि का अनुष्ठान कियाजाता है, वह इच्छा यदि पलों की ओर में वैराग्य के कारण ताट होनुकी है, तो योगादि के अनुष्ठान का प्रश्न नहीं रहता । 'जरा' बुढ़ापा का तात्पर्य है वैराग्यपूर्वक प्रवृत्त्या (संन्यास) का ग्रहण करना । इसलिये जबतक वैराग्य नहीं होता कामना बनी रहती है; तभीतक कर्मानुष्ठान अपरहित होता है । फलों के प्रति वैराग्य होजाने में कामनाओं के अभाव में अपवर्ग की साधना के लिये समर्थ जीवन का पयाप्त भाग उपयोग में लायाजासकता है ।

'जरा' पद का तात्पर्य उक्त सन्दर्भ में 'जरा' पद का तात्पर्य ऐसे बुढ़ापे में नहीं है, जहां व्यक्ति अपना शारीरिक व मानसिक आदि सब प्रकार का सामर्थ्य खोचैदा हो । यदि फलों के प्रति उसकी कामना तब भी बनी हुई है, तो स्वयं ग्रस्त होने पर वह अपने निर्धारित प्रतिनिधि के द्वारा कर्मानुष्ठान करा-सकता है । प्रतिनिधि उसका अन्तेवाणी छात्र होसकता है, जिसका उसने वेद का अध्वयन कराया है; अथवा अपने दूध का सम्बन्धी भाई, पुत्र, भतीजा, पोता आदि होसकता है, जो अनुष्ठान का पारिश्रमिक देकर प्रतिनिधि बनायाजाता है । व्याख्याकारों ने सन्दर्भ के 'क्षीरहोता' पद का अर्थ 'अध्वर्यु' किया है । तात्पर्य है क्षीर अर्थात् वृत्ति के लिये अपने जीवन-निर्वाह के लिये जो 'होता' बनता हो, पारिश्रमिक लेकर यज्ञानुष्ठान करने करानेवाला व्यक्ति । फलतः

उक्त सन्दर्भ में 'जरा' पद का तात्पर्य ऐसा बूझाया नहीं है जब व्यक्ति सर्वथा शरीर आदि स अगमर्थ होजाता है। क्योंकि कामनाओं के रहने पर अगमन का भी कर्मानुष्ठान स छुटकारा नहीं। अपने प्रतिनिधि द्वारा उस करारगत है। इसलिये 'जरा' पद का तात्पर्य कर्मफलों के प्रति वैराग्य की भावना का होना समझना चाहिये।

परन्तु प्रश्न में पूरा अन्य विचार करना दोष रह जाता है। 'आपमाना' हवे ब्राह्मण इत्यादि सन्दर्भ कर्मानुष्ठान का विधायक है? अर्थात् विधिवाक्य है? अथवा विधिवाक्य द्वारा अन्यत्र विहित अर्थ का कथन अनुवाद करता है? अनुष्ठान के लिये स्मरणमात्र क्या होता है? आचार्यों का कहना है उसे विहित अर्थ का अनुवादमात्र समझना उपयुक्त होगा क्योंकि इस वाक्य में विधि-विभक्ति का निर्देश नहीं है। विधिवाक्य न होना यथ आवश्यक नहीं रहजाता कि व्यक्ति जरा व मृत्यु पर्यन्त कर्मानुष्ठान करना रहे। वह कर्मानुष्ठान को छोड़कर अपवर्ण-साधना के लिये अपना जीवन लगासकता है।

तब क्या 'आपमान' इत्यादि सन्दर्भ का निरर्थक समझना चाहिये? नहीं, वह निरर्थक नहीं है; उसका प्रयोजन है जब व्यक्ति सक्षम होता है अथवा गृहस्थ आश्रम में प्रवेश कर रहा होता है, उस समय कुछ उत्तरदायित्व उस पर आपद होजाता है, जिन्हे उक्त सन्दर्भ में 'ऋण' पद में अभिव्यक्त कियागया है। यद्यपि ये मुख्यरूप में 'ऋण' नहीं होते, परन्तु व्यक्ति पर ऋणों का उत्तरदायित्व जिस स्थिति का प्रकट करता है, वैसी ही स्थिति इन उत्तरदायित्वों के विषय में मानी जाती है। इसीकारण 'ऋण' न होने हुए भी इनको 'ऋण' पद से अभिव्यक्त कियागया है। ऐसा कथन स्पष्ट करता है मक्षम होना तथा अथवा गृहस्थ होता हुआ व्यक्ति सर्वथा स्वतन्त्र नहीं होता। वह इन उत्तरदायित्वों से दबा रहता है, इनका सम्पन्न करना उसके लिये आवश्यक होता है यही बोध कराना इस सन्दर्भ का प्रयोजन है। इसलिये विधिवाक्य न होना पर भी इस निरर्थक न समझना चाहिये।

किन्हे कहागया कर्मानुष्ठान कामनामूलक है। कामना एक बालक का भाव है। तब बालक का कर्मानुष्ठान का अधिकार मानना चाहिये। ऐसी दशा में उक्त सन्दर्भ के 'आपमान' पद से बालक का ग्रहण क्या न कियाजाय?

वस्तुतः इस विषय में समझने की बात यह है कि जो प्रयत्न व्यक्ति के द्वारा कियाजाता है, वह फल के लिए न होकर फल के साधना वा सम्पन्न करने के लिये होता है। तात्पर्य है प्रयत्न का साक्षात् विषय फल नहीं होता, प्रयत्न व साधन हात है, जो फलों का उत्पन्न करने हैं। व्यक्ति अपने प्रयत्न से फलात्पदक साधना का सग्रह व सम्पादन करता है, साधनों के सम्पन्न होने पर व फलों का अनिवार्यरूप में उत्पन्न करदेता है। इस वास्तविकता की समझने

से यह स्पष्ट हो जाता है कि बालक में वामना के होने पर भी फलोत्पादक अपक्षिप्त साधनों के सम्पादन की क्षमता नहीं रहती। साधनों के लिये प्रयत्न करना बालक की शक्ति से बाहर की बात है इसलिये कामना के होने भी सामर्थ्य के अभाव से बालक का कर्मानुष्ठान में अधिकार सम्भव नहीं होता। अतः 'जायमान' पद से बालक का ग्रहण करना अनुपपन्न है। फलोत्पत्ति के साधन याग आदि विशेष प्रयत्न साध्य होने हैं, बालक में उसका सर्वथा अभाव रहता है।

इस विषय में यह ध्यान देने की बात है कि 'जायमानो ह वै ब्राह्मणः' इत्यादि मन्त्रों का बाह्य विधिवान्ध माना जाय, अथवा विहितानुवाद, दोनों अवस्थाओं में कर्मानुष्ठान में जिसका सम्बन्ध होगा, उसीका ग्रहण 'जायमान' पद से किया जायगा। ज्ञातमान बालक का कर्मानुष्ठान में सम्बन्ध असम्भव है, अतः यह पद उसका बोधक नहीं माना जा सकता। तब इसका तात्पर्य संशय एवं गूढस्व 'होता' व्यक्ति सम्भूता होगा।

'प्रव्रज्या' शास्त्रीय विधान अपवर्ग-साधन के लिये प्रथम प्रव्रज्या-काल का निर्देश किया गया है। परन्तु प्रव्रज्या का शास्त्र के अभिमत प्रयोग में नहीं विधान नहीं है। गार्हस्थ्य का विधान वा ब्राह्मणादि ग्रन्थों में प्रत्यक्ष देखा जाता है। यदि गूढस्व से अनिश्चित अन्य कोई आश्रम शास्त्र का मान्य होता, तो उसका वह विधान करता। अतः 'प्रव्रज्या' कोई आश्रम शास्त्रविहित न होने से अपवर्ग साधन के लिये जीवन में अवसर का न होना स्वभावतः प्राप्त होता है तब अपवर्ग का अभाव मानना सगुण होगा।

आचार्य का इस विषय में कहना है प्रव्रज्या के प्रतिषेध का भी तो शास्त्र में कहीं विधान नहीं देखा जाता। 'गूढस्व एकमात्र आश्रम है, गूढस्व से अनिश्चित अन्य कोई आश्रम नहीं' ऐसा आद्यमान्तर के प्रतिषेध का वाक्य कहीं ब्राह्मण आदि ग्रन्थों में उपलब्ध नहीं होता। इसलिये प्रव्रज्या के विधान का शास्त्र में अभाव रहकर अपवर्ग के साधनों के लिये जीवन में अनुपपन्न का निर्देश करना अयुक्त है। जहाँ इसके विपरीत शास्त्र में प्रव्रज्या का विधान प्रबन्ध होता है ब्राह्मणाजीव्य शास्त्र अनिपत्तः । ४] में बताया है

• ब्रह्मचर्यं समाप्य गृही भवेत् गृही भूत्वा वनी भवेत्, वनी भूत्वा प्रव्रजेत् ।
यदि वेतरथा ब्रह्मचर्यादिव प्रव्रजेत्, गृहाद्धा वनाद्धा । अथ पुनरवनी वा
वनी वा स्तान्तको वास्तान्तको वा उत्सन्नग्निरनग्निको वा यदहरेव
विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत् ॥”

यद्यपि आश्रम सम्पन्न कर गूढस्व होना ही गूढस्व से पूरा कर वानप्रस्थ होना वानप्रस्थ पूरा कर प्रव्रज्या (मन्याम गृहण कर व। अथवा इसमें व्यतिक्रम सम्भूता है ब्रह्मचर्य आश्रम से ही प्रव्रज्या ग्रहण करने अथवा गूढस्व

मे, अथवा वानप्रस्थ से । चाहे ब्रह्मनर्य बल का विधिपूर्वक पातन न कर रहा हो, अथवा कर रहा हो; विद्याध्ययन पूरा न कर स्नानक हो चुका हो, अथवा न हुआ हो; अग्निहोत्र आदि दैनिक यज्ञ होम छोड़ चुका हो, अथवा करता ही न हो, पर त्रिस दिन व्यक्ति को तीव्र वैराग्य हो जावे, उसी दिन प्रव्रज्या ग्रहण करे ।

प्रव्रज्या के लिये तीव्र वैराग्य का होना अपेक्षित है गृहस्थ आदि आश्रम का हमसे कोई बन्धन या रुकावट नहीं है । लौकिक विषयों की आरस तीव्र वैराग्य होने पर प्रत्येक अवस्था में सत्यास ग्रहण किया जासकता है । ऐसी दशा में अपवर्ग-साधन के लिये जीवन के पर्याप्त भाग का उपयोग होना सम्भव है तब केवल अपवर्ग-साधन के लिये अनवसर का बहाना बनाकर अपवर्ग के अस्तित्व को भूलनाया नहीं जासकता ।

इस विषय में यज्ञ विचारणीय है अन्यत्र शास्त्र अपने प्रतिपाद्य विषय का विवरण प्रस्तुत करता है अन्य शास्त्रों के प्रतिपाद्य अर्थ का प्रतिपेक्ष नहीं करता । अग्निहोत्र के विधायक वाक्य से ओनिष्टोम अथवा राजपय आदि यागा का अभाव सिद्ध नहीं होता । मारय-यांग आदि शास्त्रों द्वारा अपने प्रतिपाद्य अर्थ का विधान करने में अन्य न्याय-वेदान्त आदि शास्त्रों का अभाव सिद्ध नहीं हो जाता । ऐसे ही 'जायमानो ह वै ब्राह्मण' इत्यादि वाक्य अपने शास्त्र में गृहस्थ आश्रम के प्रसंग का है । वह साक्षान् गृहस्थ का विधान करता है इससे अन्य आश्रमों का अभाव सिद्ध नहीं होना ।

इसके अतिरिक्त वेद तथा अन्य वैदिक साहित्य में अपवर्ग का निरूपण करनेवाले अनेक शब्दार्थ उपलब्ध होते हैं । यजुर्वेद [२१ । १८] में मन्त्र है—

वेदाऽहमेतं पुरुषं महान्त आदित्यवर्णं तमसः परस्तात् ।

तमेव विदित्वाऽस्ति मृत्युमेति नाम्यः पन्था विद्यतेऽथमाय ॥

तमस-प्रज्ञान, माह अथवा प्रकृति से परे उस महान् पुरुष परमात्मा को जानकर ही व्यक्ति मृत्यु नश्वर संसार को पार कर जाता है, मोक्षपद को प्राप्त करलेता है । अपवर्ग की प्राप्ति के लिये परमात्मज्ञान से अतिरिक्त अन्य कोई मार्ग उपाय नहीं है ।

इस विषय में ब्राह्मण आदि वैदिक साहित्य के अनेक प्रमाण द्रष्टव्य हैं —

कर्मभिर्मृत्युमृषयो निषेद्धः प्रजावन्तो द्रविणमिच्छमानाः ।

अथापरे ऋषयो मनीषिणः परं कर्मस्थोऽमृतत्वमानशः ॥

न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः ।

परेण नाकं निहितं गुहायां बिभ्राजते तद् धतयो विजान्ति ॥

[तै० आ०, १० । १० । ३]

अन्य ब्राह्मणग्रन्थों में भी ये प्रसंग उपलब्ध होते हैं —

ततपथ ब्राह्मण [१४ । १ । २ । २५] में शब्दार्थ है—'एतमेव प्रवाजिनो

लोकमीशान् १ प्रव्रजन्ति'-वैराग्य को प्राप्त हुए व्यक्ति पूर्ववर्णित उस लोक [ब्रह्मलोक माध्याय, की चाहना रखते हुए प्रव्रज्या ग्रहण करनेवाले हैं। इस सन्दर्भ में माध्याय प्रव्रज्या 'संन्यास आश्रम से प्रवेश का निर्देश है।

इससे अतिरिक्त कामनायुक्त एवं निष्काम व्यक्तियों का विवरण दत्त हुए शतपथ ब्राह्मण में अन्यत्र पाया है।

‘अथो लब्ध्वाहुः कामसय एवायं पुरुष इति स यथाकामो भवति तथा-
क्रतुर्भवति यथाक्रतुर्भवति तत्कर्म कुरुते यत्कर्म कुरुते तदभिमर्षयते।’

[ब० १४।७।२।७]

आत्मीय आचार्यों ने बताया है यह पुरुष कामनामय है। जैसी कामना होती है, उसीके अनुसार उसका संन्यास होता है, जैसा संन्यास होता है वैसा कर्मानुष्ठान करता है अन्तर् कर्मानुसार फल पाता है। उसे कामनामय व्यक्ति के विषय में ब्राह्मण आगे लिखना है इति नु कामयमान' यह पूर्ववर्ति विवरण कामनाओं से अभिभूत व्यक्ति का दिया गया। इससे आगे कामनाहीन व्यक्ति के विषय में बताया :-

‘अथाऽकामयमानः योऽकामो निष्काम आत्मकाम आप्तकामो भवति न तस्मात् प्राणा उत्कामन्ति अत्रैव^१ समवलीयन्ते ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्स्येति।’

[ब० १४।७।२।८]

१ व्यावर्तन के वात्स्यायन-भाष्य में इसी सूत्र पर ईप्सन्तः के स्थान पर ‘अभीप्सन्तः पाठ उपलब्ध होता है। बृहदारण्यक उपनिषत् ४।४।२२] में ‘इच्छन्तः’ पाठ है। अर्थ दोनों का समान है। ब्राह्मण और उपनिषत् के पाठभेद का कारण शाखाभेद सम्भव है। उपलब्ध ब्राह्मण शुक्लयजु की माध्यन्दिन-(वाजसनेयि)-शाखा का है, तथा उपनिषत् काण्व-शाखा के शतपथ ब्राह्मण का भाग है। पाठ की अधिक समानता से ज्ञत होता है वात्स्यायन ने भाष्य में यह उद्धरण ब्राह्मण, मा० शा० ग्रन्थ से दिया है, उपनिषत् [का० शा०] से नहीं।

२ ‘तत्क्रतुर्भवति यत्क्रतुर्भवति’ ब० उ० पाठ [४।४।५]। वात्स्यायन ने भाष्य में ब्राह्मणानुसारी पाठ दिया है।

३ ब० उ० में ‘आप्तकाम आत्मकामो’ इसप्रकार पदों का विपर्यास है। [४।४।६]

४. ‘तस्य’ ब० उ० [४।४।६], वात्स्यायन-भाष्य।

५. ‘अत्रैव समवलीयन्ते’ पाठ नहीं है, [ब० उ० ४।४।६] वात्स्यायन-भाष्य के उद्धृत सन्दर्भ में ‘इहैव समवलीयन्ते’ पाठ है। प्रस्तुत प्रसंग के वात्स्यायन-भाष्य में उद्धृत पाठ अधिक समता के कारण ब्राह्मण-ग्रन्थ से लिये गये ज्ञात होते हैं।

का ग्रहण करना मिष्ट है, तो आकर्षण का जाना स्वतः मिष्ट है; क्योंकि सन्यास-ग्रहण उन्मीली प्रसिद्धि के लिये किया जाता है। इसलिये कर्मानुष्ठान के विषय में अशमस्यवाद ब्रह्मणे या मन्त्रों तक कर्मानुष्ठान का ब्ययन ऊनी व्यक्तियों के लिये है जो फलार्थी हैं। कर्मानुष्ठान में श्रोतेयाने फल की कामना रखते हैं।

संन्यास आश्रम शास्त्र विहित वैदिक साहित्य में बताया गया है—
प्राजापत्य इष्टि का सम्पादन कर उसमें सर्ववेदसं होम करने के अनन्तर कर्मकाण्ड सायक **आहवनीय आदि** अग्नियों का आत्मा में समारोपण कर तीव्र वैराग्य युक्त व्यक्ति में प्राप्त ग्रहण करले। ऐसे प्रमाणों के द्वारा स्पष्ट होजाता है कि जो व्यक्ति भूश्रैषणा, विनैषणा और तर्कश्रैषणा से रहित होजाते हैं, और कर्मफल की कामना से दूर हट जाते हैं। ऊनी व्यक्तियों के आत्मा में अस्तिस्थापना की कल्याण का विधान है।

ब्राह्मणग्रन्थ [अ० ब्रा० १४। ७। ३। १-१५] में उल्लेख है एकबार आपन जानू जीवन से भिन्न जीवन-धर्मों का स्वीकार करने की भावना से याज्ञवल्क्य ने अपनी पत्नी मैत्रेयी का पुनरा, और कहा अब इस स्थान से प्रव्रज्या लेनवाला है आहता है तब अब आपन पत्नी कात्यायनी के साथ रहती रहो। मैत्रेयी ने इस प्रस्ताव का स्वीकार न कर कहा जिस अमृतपद को आप प्राप्त करने के लिए आपन जानू जीवनधर्म में परित्यक्त कर रहे हैं, मैं भी उसका अनुसरण क्या न करूँ। मुझ उन्मी मार्ग का उपदेश कीजिये। याज्ञवल्क्य ने तब विस्तार से आत्मज्ञान का पाया सा वर्णन किया और मयाज्ञवल्क्य ने कहा मैत्रेय। पूर्ण उपदेश परदिपागत है यही अमृतपद का स्वरूप है। जाना बतकर याज्ञवल्क्य ने प्रव्रज्या का स्वीकार किया।

१ सन्दर्भ है “प्राजापत्याभिष्टि” निरूप्य तस्यां सर्ववेदसं हुन्वा आत्मन्यग्नीन् समारोप्य ब्राह्मण, प्रव्रजेत् ।’

२ सर्ववेदसं होम वह होता है जो सन्यास ग्रहण करने से पूर्व किया जाता है। इस अवसर पर व्यक्ति अपनी अधिकृत समस्त सम्पत्ति का त्याग करदेता है; अथवा उपयुक्त अधिकारियों को दान करदेता है। सर्ववेदसं होम की गृहस्थ व्यक्ति भी अपने आश्रम के अन्तराल-काल में करलिया करते थे। कठ उपनिषद् के प्रारम्भ तथा कालिदासकृत रघुवंश काव्य के पञ्चम सर्ग की प्रारम्भिक कथा में इसके संकेत उपलब्ध होते हैं।

१ सन्दर्भ है “सोऽन्यद् वृत्तमुपाकरिष्यमाणो याज्ञवल्क्यो मैत्रेयीति होवाच । प्रव्रजिष्यन् वा अरे ह्यस्मात् स्थानादस्मि हन्त तदन्था वात्यायन्यान्त करवाणीति । “उक्तानुज्ञास्तानि मैत्रेय एतावदरे त्वस्वमृतयमिति होवत्वा याज्ञवल्क्य प्रववाज ।”

वैदिक साहित्य के उन प्रसंगों में संन्यास आश्रम का प्रत्यक्ष विधान उपलब्ध है । उसमें प्रमाणित होता है कि कर्मानुष्ठान-विषयक जगामर्षवाद केवल फलार्थी व्यक्ति के लिए है । जो फलार्थी नहीं, उनके लिए संन्यास का विधान है, संन्यास क्योंकि अपवर्ग साधना के अनुष्ठान के लिए ग्रहण किया जाता है, इसमें अपवर्ग की सिद्धि स्वतः होती है । ६१ ॥

चालू जीवन-कर्म मोक्ष के बाधक नहीं बन विवरण में यह स्पष्ट होता है कि अग्निहोत्र आदि कर्म अपवर्ग में बाधक नहीं है । परन्तु जो व्यक्ति अपने जीवन के प्रारम्भिक काल अथवा गार्हस्थ्य-जीवन काल में अग्निहोत्र आदि कर्मों का अनुष्ठान करता है, अनन्तर वैराग्य हो जाने से साधन करने लगे आत्मज्ञानी होता है, देहपान होने पर उसका बाधक नहीं होना चाहिये । क्योंकि उसी जीवन में अनुष्ठित कर्मों का फल उस अवश्य मिलना चाहिये । वह फल जन्मान्तर में दहधारण के बिना मिलना सम्भव नहीं । अतः वह फल आत्मज्ञान हो जाने पर भी अपवर्ग में बाधक नहीं । आचार्य ने इसका समाधान दिया -

पात्रचयान्तानुपपत्तेश्च फलाभावः ॥ ६२ ॥ ४०६,

[पात्रचयान्तानुपपत्ति] पात्र-चयन के अन्त की अनुपपत्ति से सन्यासी आत्मज्ञानी के लिए [च] तथा [अन्य कारणों की अनुपपत्ति से भी], [फलाभाव] फल का अभाव होता है, फल प्राप्त नहीं होता । आत्मज्ञानी सन्यासी को, जब समीपजीवन में अनुष्ठित कर्मों का ।

बुझाये या मृत्युतक कर्मानुष्ठान के विधान की पूर्णता उस समय सानीजानी है, जब अनुष्ठाना के सरजान पर उसके शत्रु के साथ अन्त्येष्टि के समय बिना भोजन पात्रों का चयन कर दिया जाता है ।^१ जीवन में किये अग्निहोत्र आदि कर्मानुष्ठान का यह अङ्ग माना जाता है । किसी कर्म के फल की प्राप्ति तभी सम्भव है, जब उस अङ्गसहित पूरा किया जाय । सन्यासी के लिए पात्रचयन के साथ अन्त्येष्टि का होना असम्भव है, क्योंकि बाह्य आहवनीयादि अग्नि-सम्बन्धी

१ घृतपूर्ण श्रुवा मुख पर, उपभूत वाम हाथ में, जुहू दक्षिण में, चमस सिर के साथ, ध्रुवा वक्ष पर आदि क्रम से पात्रों का चयन किया जाता है । शतपथ ब्राह्मण [१२।५।२।७] इस विषय में द्रष्टव्य है । आगे ब्राह्मण [१२।५।२।८] में बताया है 'स एष यज्ञायुधो यजमान... योऽस्य स्वर्गं लोको जितो भवति तमभ्येत्येति' उन यज्ञपात्ररूप आयुधों से युक्त हुग्रा यजमान... स्वर्ग में जो लोक इसने जीत लिया होता है, उसको प्राप्त होता है ।

कर्म का वह परि त्याग करने का होता है। मन्वासी की अन्त्येष्टि के समय उसके शव के साथ पात्र रखने न होसकने के कारण जीवन में विविध यगिनोप आदि कर्म अङ्गीकृत रहते हैं, अन्तरे, सर्वथा अपूर्ण। ऐसे कर्मों के फल की कोई सम्भावना न हान से आत्मज्ञानी के मोक्ष में फल बाधक नहीं होपाता।

अन्त्येष्टि के समय शव के साथ पात्र रखने साधारणरूप से सबके लिए समान हो, ऐसा नहीं माना जाता। यदि ऐसा होता, तो एषणाओं का छाड़कर मन्वासी का विधान वास्तव में न किया जाता। परन्तु वास्तव में मन्वासी का विधान साक्षात् उपलब्ध होता है।

‘एतद् स्म वै तत्पूर्वं ब्राह्मणा अनुचाना विद्वंस प्रजां न कामयन्ते, किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोक इति, ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च द्युत्थायाश्च भिक्षाचर्यं चरन्ति ॥’

[श० १४।७।३।२६]

यह जाना जाता है। मूर्द्धन्य ज्ञानी, नैष्ठिक विरक्त विद्वान् सन्तान की कामना नहीं करते, कर्मानुष्ठान बहूल गृहस्थ आदि आश्रमा में जाने की इच्छा नहीं रखते। वे विचार करते हैं सन्तान से हम क्या करेंगे? यह सब धन-सम्पत्ति, कर्मानुष्ठान एवं सन्तान आदि से हम क्या करना है? जब हमारे लिए यह परब्रह्म परमात्मा सबकुछ है, ऐसा विचारकर वे पुत्र वित्त और यश आदि की कामनाओं को दूर फेंक भिक्षाचरण से जीवन व्यतीत करदते हैं।

ये प्रसंग स्पष्ट करते हैं ऐसे वैराग्ययुक्त नैष्ठिक ज्ञानी गृहस्थ आश्रम तथा तत्सम्बन्धी कर्मानुष्ठानों का परित्याग कर एवं सब प्रकार की एषणाओं से छुटकारा पाकर ब्रह्मज्ञान की साधना में उगे भिक्षाचर्या में जीवननिर्वाह करदते हैं, यह सब विवरण मन्वासीविधान का स्वरूप स्पष्ट करता है। ऐसे एषणाविहीन मन्वासीयों की अन्त्येष्टि में पात्र रखने कार्य सर्वथा अनुपपन्न होने से अनुष्ठानों के लिए पूर्वकृत कर्मानुष्ठान फल का प्रयोजक नहीं होता। इतिहास, पुराण तथा सभी धर्मशास्त्रों में चार आश्रमा का विधान श्रुत रहने में केवल एक गृहस्थ आश्रम मानना अनुपपन्न है।

इतिहास-पुराण का प्रामाण्य इतिहास, पुराण आदि का अप्रमाण कहना गलत न होगा क्योंकि वैदिक ब्राह्मण ग्रन्थों के प्रमाण से इतिहास, पुराण आदि का प्रामाण्य स्वीकार किया जाता है। ब्राह्मण आदि ग्रन्थों में इतिहास, पुराण आदि के अध्ययन निर्देश से उनका प्रामाण्य जाना जाता है। इसलिए इतिहास

१. द्रष्टव्य, श० ११।५।६।८॥ ११।५।७।६॥ गो० १।१।२१॥ शां० आ० ८॥ ११। अन्य अनेक प्रसंग सूचियों के आधार पर सुविधापूर्वक देखे जा सकते हैं।

पुराण को अप्रमाण कहना अप्रुक्त है। धर्मशास्त्र का अप्रामाण्य मानने में तो लोकव्यवहार का उच्छेद होजाने के कारण समस्त समाज उच्छिष्ट खराब आचार-हीन होकर नष्टभ्रष्ट होजाय, क्योंकि सब लोकव्यवहार धर्मशास्त्रों के निर्देशानुसार चलते हैं।

इसके अनिर्दिष्ट इतिहास पुराण आदि के प्रामाण्य में अन्य कारण हैं। द्रष्टा प्रवर्त्ता आचार्यों का समान होना। जो विद्वान् ऋषि मुनि वेदमन्त्रों का द्रष्टा है वे ही इतिहास पुराण धर्मशास्त्र आदि के रचयिता हैं। विभिन्न शास्त्रों का अपना प्रतिपाद्य विषय नियत होने से उसी विषय में उनका अश्विनि प्रामाण्य माना जाता है। वेद एवं वैदिक वाङ्मय ब्राह्मण आदि का प्रामाण्य अत्यात्म-विद्याओं तथा यज्ञानुष्ठान आदि में है। इतिहासपुराण का विषय लोकवृत्तों में स्थिर तथा संस्पृज रहना है। उसी विषय में इसका प्रामाण्य है। लोकव्यवहार को उपर्यस्थित रखना धर्मशास्त्र का विषय है। उसीमें वह प्रमाण है। किसी एक शास्त्र द्वारा सबकी व्यवस्था नहीं होती। जैसे प्रत्येक इन्द्रिय अपने नियत विषय का ग्राहक होता है, कोई एक या अनेक सब विषयों को ग्रहण नहीं करसकत, ऐसी ही अपने नियत प्रतिपाद्य विषय के अनुसार विभिन्न शास्त्रों का प्रामाण्य स्वीकार किया जाता है। इतिहास पुराण भी अपने विषय में प्रमाण है। ६२।

क्लेशानुबन्ध अपवर्ग का बाधक नहीं अपवर्ग का अभाव का साधक दूसरा हेतु-क्लेशानुबन्ध बताया गया। क्लेशों का अनुक्रम जीवन्त में निरन्तर चल रहने से अपवर्गप्राप्ति के उपायों का अनुष्ठान करने के लिए व्यक्ति को अवसर नहीं रहता। ऐसी दशा में अपवर्ग का स्वीकार करना निरर्थक है। आचार्य मुक्ताकार ने इस विषय में बताया—

सुषुप्तस्य स्वप्नादर्शने क्लेशाभावादपवर्गः ॥ ६३ ॥ ४०७

[सुषुप्तस्य] गहरे सोपे हुए व्यक्ति के [स्वप्नादर्शने] स्वप्न में दीप्ति की दशा में [क्लेशाभावात्] क्लेश के अभाव में [अपवर्ग] अपवर्ग सिद्ध होता है।

गहरी नींद के समय व्यक्ति का किसीप्रकार के क्लेश का अनुभव नहीं होता। यद्यपि यह अज्ञान की दशा मानी जाती है, फिर भी क्लेश के निरन्तर होनेवाले प्रवाह का विच्छेद होजाना अपवर्ग के साथ सुषुप्ति की गमानता है। जैसे क्लेश का मिलमिला गहरी नींद के समय विच्छिन्न होजाता है किसीप्रकार के राग-द्वेष एवं सुख-दुःख आदि की प्रतीति नहीं होती, इसीप्रकार समस्त एषणाओं में हुए हुए ब्रह्मज्ञानी जीवन्मुक्त के समस्त क्लेशों का अनुक्रम उच्छिन्न होजाता है। शरीरगत के अनन्तर क्लेशों के अभाव में वह ब्रह्मज्ञानी आत्मा ब्रह्म की आनन्दरूपता का अनुभव करता है; यही अपवर्ग का स्वरूप है। फलतः अपवर्ग का अभाव कहना असंगत है ॥ ६३ ॥

प्रवृत्ति अपवर्ग की बाधक नहीं अपवर्ग के अभाव का मायक तीसरा हेतु प्रवृत्त्यनुबन्ध बताया है। वाणी, मन तथा दह से कर्मों का किञ्चिद्भाष्य प्रवृत्ति है। यह त्रय अनिवार्यरूप से जीवन्मुक्त्यर्थ चालू रहता है। तब अपवर्ग के उपायों का अनुष्ठान न होसकने से अपवर्ग का मानना व्यर्थ है। आचार्य सूत्रकार ने इस विषय में बताया—

न प्रवृत्तिः प्रतिसन्धानाय हीनक्लेशस्य ॥ ६४ ॥ (४०८)

[न] नहीं [प्रवृत्ति] प्रवृत्ति, देहादि क्रिया समर्थ, [प्रतिसन्धानाय] जन्मान्तर में सम्बन्धक विण [हीनक्लेशस्य] क्लेशरहित ब्रह्मज्ञानी जीवन्मुक्त की।

आत्मज्ञानी हो जाने में जिसने सब क्लेशों से छुटकारा पा लिया है उस जीवन्मुक्त व्यक्ति की देहादिकारणरूप प्रवृत्तियाँ जीवन्मुक्त का अगल जन्म से सम्बन्ध जोड़ने के लिए समर्थ नहीं होती। राग द्वेष मोह आदि वंशों का जब आत्मज्ञान हो जाने से क्षय हो जाता है, तब पहला जन्म समाप्त होने पर अर्थात् आत्मज्ञानी जीवन्मुक्त का देहावसान हो जाने पर क्रियमाण उस देहादि से किये गये कर्म एवं सञ्चित कर्म अगल जन्म के साथ जीवन्मुक्त का सम्बन्ध जोड़ने में अपना सामर्थ्य खो बैठते हैं। तात्पर्य है प्रारब्ध कर्मों का छोड़कर शेष सभी प्रकार के कर्मों का क्षय आत्मज्ञान में होता है। जीवन्मुक्त दशा में जो कर्म देहादि से किये जाते हैं वे तात्कालिक भोग के अतिरिक्त अन्य किसी प्रकार के फल को उत्पन्न करने में सर्वथा क्लीब रहते हैं। कर्म की क्लीबता का परिचय इसी अवसर पर मिलता है। आगे देहादि के साथ आत्मज्ञानी का सम्बन्ध न होने से उसका अपवर्ग होना सिद्ध होता है।

प्रारब्ध कर्मों का फलभोग अनिवार्य—इससे यह न समझना चाहिये कि कर्मों के विफल हो जाने का दाग प्राप्त होता है। आत्मज्ञानी का पूर्वजन्म समाप्त हो जाने पर अगला जन्म न होने का यह तात्पर्य नहीं है कि वह अपने पूर्वकृत कर्मों का फलभोग नहीं करता। वस्तुतः जिस जन्म के अनन्तर आत्मज्ञानी का फिर जन्म नहीं होता, उसी जन्म में वह अपने पूर्वकृत सब कर्मों का फल भोग लेता है। किसी जन्म में भाग्य कर्म केवल प्रारब्ध-कर्म होते हैं। कर्मों के अनन्त सञ्चय में से जो कर्म किसी एक शरीर का प्रारम्भ करते हैं, अर्थात् जिस एक जन्म के निमित्त होते हैं, वे 'प्रारब्ध' कर्म कहलाते हैं। आत्मज्ञान हो जाने पर जबतक उन सब कर्मों का फल भोग नहीं लिया जाता, जबतक उस देहका नाश नहीं होता; वह जीवन चालू रहता है। समस्त प्रारब्ध-कर्मों के फल जब भोग लिये जाते हैं, तभी आत्मज्ञानी का देहापत होकर आगे देहादि-सम्बन्धरूप जन्म नहीं होता।

सञ्चित एवं नवीन क्रियमाण कर्मों से जनित संस्कारों का नाश आत्मज्ञान

कारण अनित्य होना सम्भव है । तब क्लेशों के न रहने से अपवर्ग का होना सिद्ध है ॥ ६६ ॥

इस समाधान से प्रोत्साहित होकर अन्य शिष्य ने एक और समाधान प्रस्तुत किया । आचार्य ने उसको सूत्रित किया —

अणुश्यामतानित्यत्ववद्वा ॥ ६७ ॥ (४११)

[अणुश्यामतानित्यत्ववन्, पृथिवी परमाणु की (अनादि) श्यामता के अनित्य होने के समान (क्लेशसन्तति का अनित्य होना सम्भव होगा), [वा] अथवा ।

पूर्वोक्त प्रागभाव के दृष्टान्त में आपाततः यह न्यूनता स्पष्ट है कि वह अभाव है क्लेशसन्तति अभाव नहीं । अभाव के अनादि होने पर भी उसमें अनित्यता सम्भव है, पर अनादि क्लेशसन्तति भावरूप होने से उसमें अनित्यता की सम्भावना नहीं बीजासक्ती । अनादि भावपदार्थ आत्मा आदि नित्य होता है । भावरूप क्लेशसन्तति के अनादि होने से नित्य बने रहने के कारण अपवर्ग सिद्ध न होसकेगा । इसलिये प्रस्तुत प्रमग में ऐसे भावपदार्थ का दृष्टान्त उपयुक्त रहेगा, जो अनादि होता हुआ अनित्य हो । इसी भावना से प्रस्तुत सूत्र में 'अणुश्यामता' दृष्टान्त दियागया । पृथिवी परमाणु की श्यामता भावरूप है, अनादि है; फिर भी अग्निसंयोग से श्यामता के नष्ट होजाने के कारण वह अनित्य है । अनादि भावरूप क्लेशसन्तति भी तत्त्वज्ञान अथवा आत्मज्ञान के सम्पर्क में नष्ट होजाती है । इसप्रकार क्लेशों के अभाव में अपवर्ग सिद्ध होता है ।

आचार्य ने शिष्यों के प्रति वात्सल्य एवं प्रोत्साहन की भावना से उक्त दोनों दृष्टान्तों को मूल विज्ञान के समाधान के रूप में प्रदर्शित किया, पर वस्तुतः दोनों दृष्टान्त प्रमग में अनुपयुक्त हैं । नित्य होना और अनित्य होना यह भाव-पदार्थ का धर्म माना जाता है । भावपदार्थ में प्रधानरूप से इनका उल्लेख होता है । अभाव में इनका (नित्यत्व अनित्यत्व का प्रयोग गौरवरूप में होता है । तात्पर्य है अभाव-पदार्थ का मुख्यरूप से नित्य अथवा अनित्य नहीं कहाजा सकता । इसलिये प्रागभाव में मुख्य अथवा वास्तविक नित्यत्व न होने पर उसका विनाश सम्भव है । पर क्लेशसन्तति अभाव न होने से अनादि होने के कारण उसका विनाश सम्भव न होगा । तब अपवर्ग असिद्ध होजायगा । अतः क्लेशसन्तति के विनाश में प्रागभाव के विनाश का दृष्टान्त अनुपयुक्त है ।

अणुश्यामता दृष्टान्त भी अनुपयुक्त है । पृथिवी का सबप्रकार का रूप पाकर होने से अनित्य माना जाता है । इसमें कोई प्रमाण नहीं है कि पृथिवी परमाणु में श्यामता अनादि अथवा नित्य होती है । अनुत्पादविनाशधर्मक भाव-पदार्थ नित्य होता है । परन्तु पदार्थ अनित्य हो और अनुत्पत्तिधर्मक हो, इसका

कारण अनित्य होना सम्भव है। तब क्लेशों के न रहने से अपवर्ग का होना सिद्ध है ॥ ६६ ॥

इस समाधान से प्रोत्साहित होकर अन्य शिष्य ने एक और समाधान प्रस्तुत किया। आचार्य ने उसकी सूचित किया —

अणुश्यामतानित्यत्ववद्वा ॥ ६७ ॥ (४११)

[अणुश्यामतानित्यत्ववत्] पृथिवी परमाणु की (अनादि) श्यामता के अनित्य होने के समान (क्लेशसन्तति का अनित्य होना सम्भव होगा), [वा] अथवा ।

पूर्वोक्त प्रागभाव के दृष्टान्त में आपातन यह न्यूनता स्पष्ट है कि वह अभाव है क्लेशसन्तति अभाव नहीं। अभाव के अनादि होने पर भी उसमें अनित्यता सम्भव है; पर अनादि क्लेशसन्तति भावरूप होने से उसमें अनित्यता की सम्भावना नहीं बीजासक्ती। अनादि भावपदार्थ आत्मा आदि नित्य होता है। भावरूप क्लेशसन्तति के अनादि होने से नित्य बने रहने के कारण अपवर्ग सिद्ध न होसकेगा। इसलिये प्रस्तुत प्रसंग में ऐसे भावपदार्थ का दृष्टान्त उपयुक्त रहगा, जो अनादि होता हुआ अनित्य हो। इसी भावना से प्रस्तुत सूत्र में 'अणुश्यामता' दृष्टान्त दिया गया। पृथिवी परमाणु की श्यामता भावरूप है, अनादि है; फिर भी अग्निसंयोग से श्यामता के नष्ट होजाने के कारण वह अनित्य है। अनादि भावरूप क्लेशसन्तति भी तत्त्वज्ञान अथवा आत्मज्ञान के सम्पर्क में नष्ट होजाती है। इसप्रकार क्लेशों के अभाव में अपवर्ग सिद्ध होता है।

आचार्य ने शिष्यों के प्रति वात्सल्य एवं प्रोत्साहन की भावना से उक्त दोनों दृष्टान्तों का मूल विजामा के समाधान के रूप में प्रवर्जित किया; पर वस्तुतः दोनों दृष्टान्त प्रसंग में अनुपयुक्त हैं। नित्य होना और अनित्य होना यह भाव-पदार्थ का धर्म माना जाता है। भावपदार्थ में प्रधानरूप से इनका उल्लेख होता है। अभाव में इनका (नित्यत्व अनित्यत्व का) प्रयोग सौणरूप में होता है। तात्पर्य है अभाव-पदार्थ को मुख्यरूप से नित्य अथवा अनित्य नहीं कहा जा-सकता। इसलिए प्रागभाव में मुख्य अथवा वास्तविक नित्यत्व न होने पर उसका विनाश सम्भव है। पर क्लेशसन्तति अभाव न होने से अनादि होने के कारण उसका विनाश सम्भव न होगा। तब अपवर्ग अगिद्ध होजायगा। अतः क्लेश सन्तति का विनाश में प्रागभाव के विनाश का दृष्टान्त अनुपयुक्त है।

अणुश्यामता दृष्टान्त भी अनुपयुक्त है। पृथिवी का सबप्रकार का रूप पारुष्य होने से अनित्य माना जाता है। इसमें कोई प्रमाण नहीं है कि पृथिवी परमाणु में श्यामता अनादि अथवा नित्य होती है। अनुत्पादविनाशधर्मक भाव-पदार्थ नित्य होता है। परन्तु पदार्थ अनित्य हो और अनुत्पत्तिधर्मक हो, इसका

साधक हेतु कोई उपलब्ध नहीं है। ऐसी स्थिति में अणुश्यामता का अनुत्पत्ति धर्मक मानकर अनित्य कहना नितास्त असंगत है। वस्तुतः पृथिवी का रूप पाकज होने से अनित्य है, चाहे वह श्याम हो अथवा रक्त अथवा अन्य कुछ। इसलिए पृथिव्य परमाणु का श्याम एवं कोई अन्य रूप अनादि नहीं कहा जा सकता। अतः क्लेशसन्तति का विनाश में उसका दृष्टान्त असंगत है ॥ ६७ ॥

क्लेशसन्तति का उच्छेद आचार्य ने उक्त मूलविज्ञप्ति का वास्तविक समाधान प्रस्तुत किया—

न संकल्पनिमित्तत्वाच्च रागादीनाम् ॥ ६८ ॥ (४१२)

[न] नहीं कोई बाधा, रागादि क्लेश की निवृत्ति में, [संकल्पनिमित्तत्वात्] संकल्पनिमित्त होने से [च] तथा उत्तरेतरनिमित्तक होने से [रागादीनाम्] राग आदि क्लेशों के।

विज्ञप्ति प्रकट की गई राग आदि क्लेशों के अनादि होने से उनकी निवृत्ति सम्भव न होगी; तब क्लेशों के निरन्तर बने रहने से अपवर्ग का अभाव प्राप्त होगा।

आचार्य ने बताया क्लेशों के निवृत्त होने में कोई बाधा नहीं है। क्लेश सत्त्व से अर्थात् सकल्पपूर्वक कियगये कर्मों में उत्पन्न होते हैं। सूत्रपठित 'च' पद में आचार्य ने क्लेशों का एक अन्य कारण बताया राग, द्वेष, मोह आदि क्लेशों से एक-दूसरे का उत्पन्न होना। तत्त्वज्ञान से वह कर्मविषयक मिथ्या संकल्प निवृत्त होजाता है, नष्ट होजाता है। मिथ्या सत्त्व के नष्ट होने पर रागादि क्लेशों का कारण के न रहने से स्वतः नाश होकर अपवर्ग अनायाम सिद्ध होजाता है।

इसप्रकार मिथ्यासंकल्पमूलक कर्मों से तथा परस्पर एक दूसरे के कारण राग द्वेष मोह आदि से क्लेश उत्पन्न हुआ करते हैं। प्रत्येक व्यक्ति मिथ्या संकल्प से प्रेरित होकर मुखमूलक, दुःखमूलक एवं अज्ञानमूलक कर्मों के फल में प्रवृत्त होता है; उससे राग, द्वेष, मोह आदि क्लेश जन्म लेते रहते हैं। अनुष्ठित कर्म प्राणी के आगामी देहप्राप्ति में निमित्त रहते हैं; उन्हींके अनुसार नियम-पूर्वक रागादि क्लेशों का उत्पन्न कराने में प्रयोजक होते हैं। लोक में ऐसा नियम देखाजाता है कोई शरीर राग बहुल होता है, कोई द्वेषबहुल एवं कोई मोहबहुल। जैसे कबूतर आदि पक्षी तथा गाय, हरिण आदि पशुओं में नियम से राग का बाहुल्य देखाजाता है। सर्प तथा अन्य हिंसाशील पशु पक्षियों एवं सरीसृपों में नियम से द्वेष का बाहुल्य रहता है। आलस्य एवं निद्रा आदि से अतिशयित अभिभूत जातिधर्म से मोह का बाहुल्य समझना चाहिये। जैसे—अजगर, स्लोथ आदि। इसप्रकार प्राणीमात्र में रागादि क्लेश अपने कर्मों के कारण बराबर उत्पन्न होते रहते हैं।

राग आदि यथावसर एक-दूसरे को उत्पन्न किया करते हैं। जब मोह के प्रभाव से व्यक्ति कहीं अनुरक्त हो जाता है, तब वहाँ राग की उत्पत्ति में मोह कारण है। जब मोह से अभिभूत व्यक्ति राग की उत्पत्ति में किसी बाधा को देखता है, तो उसके विषय में द्वेष उत्पन्न हो जाता है। यहाँ मोह द्वेष की उत्पत्ति में कारण है। जब व्यक्ति कहीं अनुरक्त होकर मोह में फँस जाता है, वहाँ मोह का कारण राग है, अर्थात् राग से मोह की उत्पत्ति है। किसी विषय में उप-द्वेष होने से, उसके विरोधी विषय में व्यक्ति का मोह एवं अनुराग उत्पन्न हो-जाना है। यहाँ मोह तथा राग का कारण द्वेष है। इसप्रकार राग, द्वेष, मोह यथावसर एक-दूसरे को उत्पन्न किया करते हैं।

मिथ्यासकल्प अथवा परस्पर एक-दूसरे से उत्पन्न होनेवाले राग, द्वेष, मोह आदि सभी क्लेशों का उच्छेद तत्त्वज्ञान में हो जाना है। तत्त्वज्ञान क्लेशों के निमित्त मिथ्यासकल्प को जड़ में उखाड़ फेंकता है। जब क्लेशों का कारण मिथ्यासकल्प न रहा, तब कारण के अभाव में क्लेश कार्य उत्पन्न नहीं हो जाता। इसप्रकार रागादि क्लेशों का उत्पन्न उच्छेद हो जाता है।

रागादि क्लेशों का निवर्त्तना आदि है, यह कहना भी युक्त नहीं है। समस्त राग-द्वेष आदि आध्यात्मिक भावों तथा देह आदि प्राणि का अनुरक्त आत्मा के साथ अनादि प्रवाह संचार प्रारम्भ है। यह वस्तुतः निरन्तर बहने-वाली जलधारा के समान एक अदृष्ट प्रवाह समझा जाना चाहिये। इस प्रवाह में ऐसा नहीं है कि राग आदि क्लेश अथवा शरीर आदि अभूतपूर्व उत्पन्न होते हों; अर्थात् जो पहले कभी उत्पन्न न हुए हों और यह उनकी उत्पत्ति का प्रथम अवसर हो। स्वरूप और विषय [क्षेत्र] की दृष्टि में वही राग आदि चक्रधर्म के समान अनवरत सामने आया करते हैं। केवल तत्त्वज्ञान ऐसा है, जिसकी उत्पत्ति किसी जीवन में अभूतपूर्व होती है। तात्पर्य है, उसका उत्पाद किसी ज्ञानकाल में पड़ा नहीं हुआ होता।

राग आदि क्लेश अथवा शरीर आदि के ऐसे अनवरत प्रवाह के कथन से किसी अनुत्पत्तिधर्मक पदार्थ को विनाशशील स्वीकार किया गया हो, ऐसा नहीं है। क्लेश तथा शरीर आदि सब उत्पाद विनाशशील पदार्थ हैं, भले ही उनका प्रवाह अनादि है। तत्त्वज्ञान से मिथ्यासकल्प-मिथ्याज्ञान का विनाश हो जाता है; राग आदि क्लेशों की उत्पत्ति का कारण जब मिथ्यासकल्प नहीं रहता, तब राग आदि का उत्पन्न होना असम्भव हो जाता है। तत्त्वज्ञान हो जाने पर भी भानू जीवन के प्रारम्भ-कर्मों का सुख-दुःख स्वरूप फल ज्ञानी को अवश्य भोगना होता है। दृष्टान्त के अनन्तर किसी प्रकार के दुःख का न रहना अपवर्ग का

स्वरूप है। फलतः अवर्ग के अस्तित्व में किसी बाधा की कल्पना निराधार है ॥ ६८ ॥

इति गौतमीयन्यायशास्त्रस्योदयवीरशास्त्रविरचिते विद्योदयभाष्ये
तुरीयाध्यायस्य प्रथममार्हिकम् ॥

आकाशगुणखनेषमिमे वैकर्मवत्सरे ।
आवर्णाऽस्मितपक्षस्य द्वितीयस्था तिथौ तथा ॥
अन्धाशीड्य पूर्वमगात्सुपुने कुजवासरे ।
सोऽयं सनासि विदुषा रञ्जयत्वनिश विरम् ॥

अथ चतुर्थाध्यायस्य द्वितीयमार्हिकम्

तत्त्वज्ञान किसका गत प्रकरण में कहा गया तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान का नाश होकर अवर्ग की मिद्धि होती है। यहाँ स्वभावतः जिज्ञासा उभर आती है-तत्त्वज्ञान क्या समस्त विषयों का होना चाहिये? अथवा कतिपय नियत विषयों का?

विषयों के अनन्त होने से सबका तत्त्वज्ञान सम्भव नहीं। कतिपय नियत विषयों का तत्त्वज्ञान मानने पर, अन्य अनेक विषयों में मिथ्याज्ञान बना रहेगा। एक विषय के तत्त्वज्ञान से अन्य विषयों के मिथ्याज्ञान की निवृत्ति नहीं हो सकती। मोह अथवा मिथ्याज्ञान अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखता है, तत्त्वज्ञान का अभावमात्र मिथ्याज्ञान नहीं है, जिससे जिस किसी विषय का तत्त्वज्ञान हो जाने पर मिथ्याज्ञानमात्र का उच्छेद होजाय। इसलिये यह समझना आवश्यक है कि किन पदार्थों का तत्त्वज्ञान होना अपेक्षित है, जो मिथ्याज्ञान के उच्छेद में समर्थ हो।

मिथ्याज्ञान के आधार स्पष्ट है, जिन विषयों में मिथ्याज्ञान का होना संसार का कारण है, अर्थात् जिन विषयों के मिथ्याज्ञान से आत्मा ससार बन्धन में फँसा रहता है, उन विषयों का तार्त्विक रूप से जानना अपेक्षित है। वह विषय और तद्विषयक मिथ्याज्ञान का स्वरूप क्या है? ज्ञातव्य है। वे विषय हैं-शरीर-इन्द्रिय आदि प्रमेय, तथा उन विषयों में मिथ्याज्ञान का स्वरूप है उन अनात्म तत्त्वों को आत्मा समझ बैठना। शरीर आदि आत्म-भिन्न पदार्थों में 'यही मैं आत्मा हूँ' ऐसा अद्वैतभाव होना मोह अज्ञान अथवा मिथ्याज्ञान है। जिन

अनात्म विषयो मे आत्मा होने का अहंभाव उभरता है वे हैं शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि, इत्यादि । शरीर के मोट-पतले, बली दुर्बल हाथों को आत्मा का मोटा पतला होना आदि मानना । इन्द्रियों के विकार काणा, बहरा आदि को 'मैं काणा, बहरा हूँ' इसप्रकार आत्मा का स्वरूप समझना । मानसिक कष्ट व विकार (उन्माद) आदि को आत्मा का विकार जानना । 'बुद्धि-पद पुत्र, कलत्र, पशु, परिच्छेद आदि के संयोग-वियोग से होनेवाले सुख दुःख का बोधक है, उनके आत्मा समझना, यह सब घोर मिथ्याज्ञान है । बुद्धि को आत्मा समझना, जो आत्मा की वाह्य अनुभूतियों के लिये एक साधनमान है मिथ्या-ज्ञान है ।

मिथ्याज्ञान संसारहेतु कैसे जिज्ञासा होती है शरीरगदिविषयक आत्मा-भिमान संसार का कारण कैसा होता है ? यह स्पष्ट होना चाहिये । जब आत्मा शरीर इन्द्रिय आदि समुदाय को 'यही मैं हूँ' इसप्रकार आत्मा का स्वरूप समझता है, और इसी भावना में आस्था रखता है, तब शरीर आदि के उच्छेद को आत्मा का उच्छेद मानता हुआ उसके अनुच्छेद के लिये डच्छुक, उत्सुक, सन्तुष्ट बना रहता है । विनाशशील शरीर आदि के अनुच्छेद की तीव्र तृष्णा में डूबा हुआ यह व्यक्ति बार-बार शरीर आदि को धारण करता रहता है । इसका अभिप्राय है जन्म मरण के निरन्तर आवर्तमान चक्र में फँसा रहता है । उससे छूटकारा न मिलने के कारण वह दुःख से अत्यन्त विमुक्त नहीं हो पाता । फलतः शरीर आदि अनात्म तत्वों को आत्मा जानना मिथ्याज्ञान है, और यह संसार का कारण है । इसलिए इन्हींके विषय का तत्त्वज्ञान उक्त मिथ्याज्ञान का उच्छेद कर अपवर्ग का साधन होता है ।

जीवन में यह स्थिति लाने के लिए आवश्यक है व्यक्ति दुःख, दुःख के घर शरीर आदि तथा दुःखों में सने हुए मुख को भी दुःख समझ, ऐसा समझकर उसमें दूर रहने के उपायों का अनुष्ठान करे । इसमें दुःखों का वग क्षीण होता चला जाना है । संसार में यद्यपि वैषयिक मुख का बड़ा आकर्षण रहता है; परन्तु अति मधुर, पर विषमिश्रित अन्न जैसा त्याज्य है, ऐसी ही दुःखों के कीचड़ में सने हुए वैषयिक मुखों का त्याज्य समझकर उनके क्षय के लिए उपाय करना अर्पित होता है । इसप्रकार अध्यात्म-मार्ग पर चलनेवाला व्यक्ति, प्रवृत्ति के हेतु दोष [राग, द्वेष, माह आदि] को दुःख का कारण जानलेता है । जब तक दोष क्षीण नहीं हो जाते, दुःख का सिलसिला टूट नहीं सकता; ऐसा समझकर वह दोषों को छोड़ने का प्रयास करता है । राग आदि दोषों के न रहने पर विषयों में प्रवृत्ति का होना रुक जाता है, तथा जन्मान्तर के साथ जोड़ने का आधार न रह जाने से व्यक्ति जन्म-मरण के चक्र को लौंघ जाने की स्थिति में पहुँच जाता है [४ । १ । ६४] । तब अध्यात्ममार्ग का यात्री पुनर्जन्म, कर्मफल

तथा ससार दुःखों का सागर है। इनकी वास्तविकताओं को निश्चितरूप से समझ लेता है। इसके साथ त्याग्य प्रवृत्ति और दोषों को भी जानलेना है।

इसप्रकार आत्मा के लिए अपवर्ग एक प्राप्तव्य अवस्था है, मानव जीवन का यह सर्वोच्च लक्ष्य है। उसकी प्राप्ति का उपाय केवल तत्त्वज्ञान है, जिसका विवरण गत पक्तियों में दिया गया है। यह सब मिलाकर समस्त ज्ञातव्य विषय चार विधाओं में सीमित होजाता है १. हेय त्याग्य, ससार है। २. हेयहन्तु, प्रवृत्ति और दोष है। ३. प्राप्य-उपादेय, अपवर्ग है। ४. प्राप्य वा हेतु, तत्त्व ज्ञान है। इन चारों का 'हेय, हेयहन्तु, हानं' हानोपाय रूप में कहाजाता है। 'हान' का तात्पर्य है दुःख का अत्यन्त विनाश। उसका उपाय साधन तत्त्वज्ञान है। इसप्रकार जो व्यक्ति प्रमेयमात्र का विभाग कर इसी भावना से निरन्तर अभ्यास आचरण करता हुआ तत्त्वज्ञान के उपायों का अनुष्ठान करता है। उसे यथावसर तत्त्वज्ञान होजाता है। सूत्रकार ने बताया, इसप्रकार

दोषनिमित्तानां तत्त्वज्ञानादहङ्कारनिवृत्तिः ॥ १ ॥ ४१३

[दोषनिमित्तानाम्] दोष कारणवाले शरीर आदि के [तत्त्वज्ञानात्] तत्त्वज्ञान से [अहङ्कारनिवृत्ति] अहङ्कार जगैर आदि में आत्माभिमान की निवृत्ति होजाती है।

अहङ्कारनिवृत्ति कैसे — राग, द्वेष आदि दोष शरीर आदि की प्राप्ति के निमित्त हैं। मानवशरीर में आकर व्यक्ति रागादि से प्रेरित होकर कर्म करता है, वे कर्म आगे अन्य रागादि का उत्पन्न करते हैं, जो नानु देह के पतन के अनन्तर देहान्तर की प्राप्ति में निमित्त होते हैं। इसप्रकार पूर्वरागादि से यह देह, इस देह के द्वारा कर्मपूर्वक अन्य राग आदि का उत्पाद पुनः सञ्चित व क्रियमाण कर्मों से अन्य देह की प्राप्ति, यह क्रम अनादिकाल से चल रहा है। इसका कारण है शरीरादिविषयक मिथ्याज्ञान। शरीर आदि दुःखपर्यन्त अनात्म-तत्त्वों को आत्मा समझना। यह मिथ्याज्ञान शरीरादिविषयक तत्त्वज्ञान से निवृत्त होता है, क्योंकि एक विषय का मिथ्याज्ञान और तत्त्वज्ञान परस्पर-विराधी होने से एक काल में नहीं रहसकते। जबतक तत्त्वज्ञान नहीं होता, मिथ्याज्ञान बना रहता है। व्यक्ति तब शरीरादि अनात्मतत्त्वों का आत्मा समझता हुआ सब व्यवहार करता है। जब शरीरादि अनात्मा की अनात्मा और शरीरभिन्न चेतन आत्मा को आत्मा होने का साक्षात्कार होजाता है, तब यह तत्त्वज्ञान शरीरादिविषयक मिथ्याज्ञान का उच्छेद करदेता है। मिथ्याज्ञान के न रहने पर कारणनाश से कार्यनाश की व्यवस्था के अनुसार यथा क्रम दोष, प्रवृत्ति, जन्म और दुःखों का उच्छेद होजाने से आत्मा को अपवर्ग की अवस्था प्राप्त होजाती है। यह सब पथम [१।१।२ तथा ६।२२ में] कहाजाचुछ।

है, उसीका यहाँ पुन कथनमात्र है, तथा विधान कुछ नहीं। इससे यह स्पष्ट हो जाता है तत्त्वज्ञान उन्ही विषयों का होना अपेक्षित है, जिनका मिथ्याज्ञान समार का निमित्त है । १ ॥

दोषों के कारण रूपादि—तत्त्वज्ञान के लिए प्रवृत्ता होने पर किस पदार्थ का ज्ञान प्रथम और किसका अनन्तर होना चाहिये, इस ज्ञानक्रम को बतलाने के लिए सूत्रकार ने कहा

दोषनिमित्तं रूपादयो विषयाः सङ्कल्पकृताः ॥ २ ॥ (४१४)

[दोषनिमित्तम्] रूपादि वाषा को उत्पन्न करनेवाले होते हैं [रूपादयः] रूप रस आदि [विषया] विषय [सङ्कल्पकृता] संकल्प से उद्भूत हुए, उभरे हुए ।

रूपादि विषय दोषों के कारण —रूप रस, गन्ध आदि चक्षु आदि इन्द्रियों के ग्राह्य अर्थ हैं । इनमें सङ्कल्प अर्थात् मानसिक विकार से व्यक्ति को कामना उत्पन्न हो जाती है, इनका प्राप्त करने व भोगने की चाहना । रूपादि के प्रति यह कामना व्यक्ति में रस आदि को उत्पन्न कर देती है । उसीसे सबस प्रथम रूप, रस आदि विषयों का तात्त्विकरूप से जानने का प्रयत्न करना चाहिये । रूपादि को इसप्रकार जानने के लिए प्रयत्न करने हुए व्यक्ति का रूपादिविषयक मिथ्यासङ्कल्प अर्थात् मिथ्याज्ञान निवृत्त हो जाता है । उसमें निवृत्त हो जाने पर शरीर इन्द्रिय आदि की वास्तविकता को जानने का प्रयाग करे । इनकी रचना, इनके उद्भावन कारण तथा तात्त्विक स्वरूप क्या हैं ? यह जानने का प्रयत्न करे । इसके ज्ञानपन पर व्यक्ति को निश्चय हो जाता है शरीर इन्द्रिय आदि सब जड़ तत्त्व हैं आत्मा चेतन ज्ञानवान् है शरीरादि जड़तत्त्व आत्मा नहीं हो सकने । ऐसी स्थिति में शरीरादिविषयक मिथ्याज्ञान 'यज्ञो मे आत्मा हूँ' निवृत्त हो जाता है । इसप्रकार जब बाह्य और आन्तर विषयो में मिथ्याज्ञान की निवृत्ति हो जाती है, तब मृतचित्त आत्मा जीवन्मुक्त हो जाता है । उसकी चित्तवृत्तियाँ बाह्य तथा आन्तर विषया में दोड़ धूप नहीं करती । वह मानचित्त हो आत्मानन्द का अनुभव करता है । २ ।

हृथ भावनीय भाव — इस स्थिति को प्राप्त होकर आध्यात्मिक व्यक्ति के लिए यह अपेक्षित होता है कि वह किसी विषयों का परित्याग करे, तथा किसी का निरन्तर चिन्तित किया करे । इससे किसी अर्थों का निराकरण अथवा किसी अर्थों का उपपादन करना आचार्य को अभिप्रेत नहीं है, वह केवल अर्थों के चिन्तन अचिन्तन की बात कहना चाहता है । इस विषय में कौन और कैसे हेय, तथा भावनीय है चिन्तन करने साधना करने के योग्य है ? आचार्य सूत्रकार ने बताया —

तन्निमित्तं त्ववयव्यभिमानः ॥ ३ ॥ (४१५)

[तन्निमित्तम्] उन रागादि दोषों का निमित्त [तु] तो (होता है) [अवयव्यभिमानः] अवयवी में अभिमान (अपनी भोग्य वस्तु में अपने अभिमत होने का ज्ञान) ।

सूत्र में 'अवयवी' पद का तात्पर्य भाग्य देह—मे है । वह पुरुष के लिए स्त्री का और स्त्री के लिए पुरुष का होता है । पुरुष के लिए स्त्री का देह रागादि की उत्पत्ति का हेतु होता है, और स्त्री के लिए इसीप्रकार पुरुष का देह । प्रत्येक व्यक्ति भिन्नलिङ्गी देह के विषय में उसके विशिष्ट अङ्गों को लक्ष्यकर अपना एक अभिमत, विचार वसंकल्प बनाता है । यह विचार अङ्गों की दो बातों का लक्ष्य करता है एक-अङ्गों की स्थिति, दूसरी उनकी बनावट । स्थिति में केवल इतना विचार आता है कि आँख-नाक, दाँत-ओष्ठ, थोत्र, रसना, हाथ-पाँव, बाँह आदि का स्मरण रागादि का उत्पन्न करदेता है । दूसरे बनावट में ऐसा विचार आता है उसकी आँखें ऐसी हैं, उसके दाँत, आँठ, नाक, कान आदि ऐसे हैं । ये विचार उनमें अपनी अभिमत भावना को अभिव्यक्त करते हैं । इनमें पहले विचार या संकल्प को आचार्यों ने 'निमित्तसज्ञा' नाम दिया है, दूसरे को 'अनुव्यञ्जनसज्ञा' अथवा 'अनुरञ्जनसज्ञा' । पहले नाम का आधार है—रागादि की उत्पत्ति का निमित्त होना । दूसरे का आधार है अङ्गों के अभिमत सौन्दर्य को अभिव्यक्त करना । ये विचार व्यक्ति की कामवासना को उभारते व बढ़ाते हैं, तथा उससे सम्बद्ध अन्य सभी प्रकार के दोषों को उत्पन्न करते हैं, जिनको वर्जनीय, अर्थात् हेयपक्ष में माना गया है । अध्यात्ममार्ग पर चलनेवाले व्यक्ति को इन विचारों का सर्वात्मना परित्याग करना चाहिये ।

इससे विपरीत, देह आदि के विषय में जो भावनीय विचार हैं, उनके अनुसार देह व देहाङ्गों को भिन्नरूप में अभिव्यक्त किया जाता है । कारणों के आधार पर एक-एक अङ्ग का विश्लेषण करने से देह का शीराज्ञा विश्वरसा आता है । इसमें केश, लोम, माँस, रक्त, हड्डी, नस, नाडी, कफ, पित्त, मल, मूत्र आदि के अतिरिक्त और देह है ही क्या ? ऐसी क्या ये वस्तु हैं, जिसके लिए व्यक्ति अपना जीवन नष्ट करदेता है ? आचार्यों ने इसप्रकार की विचार-स्थिति का नाम 'अशुभसंज्ञा' रक्खा है । इसमें व्यक्ति की देहादिविषयक अशुभ भावना जागृत होती है, जिससे व्यक्ति केवल देहादि रचना की ओर आकृष्ट नहीं होता । उसका कामनामूलक अनुराग इस प्रवृत्ति से क्षीण होने लगता है, तथा अध्यात्ममार्ग पर निर्वाध सफलता की सम्भावना बढ़जाती है ।

विषयों के अपने रूप में अथवा अपनी स्थिति में यथायथ बने रहने पर 'हेय' और 'ध्येय' इन दोनों प्रकारों का उपदेश आचार्यों ने किया है; जिनसे व्यक्ति विषयों में भावनीय एवं परिवर्जनीय स्वरूप को समझकर अपने लक्ष्य

का निर्धारण कर सकें। ऐसे विषयमिश्रित अन्त में अन्त-संज्ञा उसका गहन करने के लिए, तथा 'विषय-संज्ञा' परित्याग के लिए होती है, एसे ही समष्टिरूप में शरीर के सौन्दर्य की भावना कामगल्पित के लिए, तथा मांस, मज्जा, रक्त आदि की भावना परित्याग के लिए होती है। इसमें देह के अवयव मांस, मज्जा आदि का 'अशुभ' मानेजाने के कारण इसे 'अशुभसंज्ञा' तथा पहली भावना में उसे 'शुभ' समझेजाने के कारण 'शुभसंज्ञा' नाम दियेगये हैं। इस प्रसंग में यह स्पष्ट करदियागया है, कि मिथ्याज्ञान की निवृत्ति के लिए, बिल विषयों का तत्त्वज्ञान अपेक्षित होता है। उसके लिए व्यक्ति को प्रयास करना चाहिए ॥ ३ ॥

अवयवी सशयित गत सूत्र के द्वारा देह आदि अवयवी में आत्माभिमान से रागादि की उत्पत्ति का ज्ञान बताया। इस प्रसंग में शिष्य अवयवी के विषय में सशय प्रस्तुत करता है। आचार्य ने शिष्य भावना का सूचित किया

विद्याऽविद्याद्वै विद्ययात् संशयः ॥ ४ ॥ ४१६)

[विद्याऽविद्याद्वै विध्यान्] विद्या उपलब्धि तथा अविद्या-अनुपलब्धि के दोनों प्रकार ज्ञानों में [संशयः] सशय है अवयवी के विषय में।

अनात्मतत्त्व देह आदि अवयवी में आत्मविषयक मिथ्याज्ञान से राग आदि रागा की उत्पत्ति मानने का उन समय कोई आधार नहीं रहता जब अवयवी का अस्तित्व सिद्ध न हो। यद्यपि दूसरे अध्याय [२। १। २५-२६] में अवयवी को सिद्ध कियागया है, और वहाँ प्रत्यक्ष प्रमाण की परीक्षा करने हुए कहागया है कि द्रव्य का प्रत्यक्ष अवयवी के रूप में होना सम्भव है अतः द्रव्य का प्रत्यक्ष होना अवयवी के सद्भाव में निमित्त है। परन्तु प्रस्तुत प्रसंग में वस्तु का प्रत्यक्ष होजाने पर सशय का आधार उसके अभाव में है। इसीलिए पूर्व प्रमाणानुसार सिद्ध अवयवी के विषय में संशय का एक तथा आधार यहाँ सामन आता है।

सशयलक्षणसूत्र [१। १। २३] में प्रथम उपलब्धि और अनुपलब्धि की अव्यवस्था को संशय का कारण बताया गया है। प्रस्तुत प्रसंग में संशय का उद्भावना शिष्य उगी आधार पर करता है। कहागया द्रव्य की उपलब्धि केवल अवयवी के रूप में सम्भव है। परन्तु ऐसी कोई व्यवस्था नहीं है कि उपलब्धि सदा केवल विद्यमान वस्तु की हो। अविद्यमान वस्तु की भी उपलब्धि होती है। रज्जु में अविद्यमान सर्प तथा मरु मरीचिमाया में अविद्यमान जल की उपलब्धि-प्रतीति होती है। इसीप्रकार सम्भव है अवयवी अविद्यमान रहता हुआ उपलब्ध होता हो।

यदि अवयवी को अनुपलब्ध मानाजाता है, संशय की दशा तब भी बनी रहती है। क्योंकि वस्तु की अनुपलब्धि के विषय में यह व्यवस्था नहीं है, कि वह केवल अविद्यमान वस्तु की हो। कभी विद्यमान वस्तु भी उपलब्ध नहीं होती।

वृक्ष का मूल भूमि में विद्यमान होने पर उपलब्ध नहीं होता । भूमि में गाड़ें हुए खंटे तथा दीवार में गाड़ी गई कील का अन्तर्हित भाग विद्यमान होता हुआ भी उपलब्ध नहीं होता । वृक्ष में गहराई का पानी होता हुए भी नहीं दीखता । इस दशा में अवयवी यदि उपलब्ध होता है, अथवा नहीं होता, दोनों प्रकार सशय से उसका छुटकारा नहीं है । संदिग्ध अस्तित्व के आधार पर रागादि उत्पत्ति के हेतु का उपपादन करना अधिक संगत नहीं कहा जा सकता ॥ ४ ॥

अवयवी की सत्ता असंदिग्ध आचार्य ने उक्त सशय का निराकरण किया—

तदसंशयः पूर्वहेतुप्रसिद्धत्वात् ॥ ५ ॥ (४१७)

[तद्-असंशयः] उस अवयवी में सशय नहीं है [पूर्वहेतुप्रसिद्धत्वात्] पूर्वोक्त हेतुओं से अच्छीतरह सिद्ध होने के कारण

अवयवी के अस्तित्व में सशय प्रसृत करना युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष प्रमाण की परीक्षा के अवसर पर [२।१। ३२-३६] अवयवी की सिद्धि के लिए जो हेतु प्रस्तुत किये गये हैं, उनका प्रतिषेध न होने से वे अपने साध्य को सिद्ध करने में पूर्ण समर्थ हैं । इसलिए मानना चाहिये कारण-द्रव्य अपने विशिष्ट संयोग आदि द्वारा एक नवीन द्रव्य को उत्पन्न करते हैं, जो 'अवयवी' कहा जाता है । देह आदि द्रव्य एव ही अवयवी हैं । ६ ।

अवयवि विवेचन पूर्वोक्त हेतुओं को जैसे तैसे स्मरण करना हुआ शिष्य उनकी उपेक्षा से प्रकट करना चाहता है 'अवयवी के अस्तित्व में सशय नहीं है' ऐसा न कहकर यह कहना चाहिये 'अवयवी के अभाव में सशय नहीं है' । तात्पर्य है सशय का न होना अवयवी के अस्तित्व में न कहकर अवयवी के अभाव में कहना चाहिये । अवयवी जब है ही नहीं, तो इसमें संशय कैसा ? शिष्य की इस भावना का आचार्य ने अग्रिम पाँच सूत्रों द्वारा विवृत किया है । पहला सूत्र है—

वृत्त्यनुपपत्तेरपि तर्हि न संशयः ॥ ६ ॥ ४१८

[वृत्त्यनुपपत्तेः] वृत्ति-स्थिति की अनुपपत्ति से अवयवों में अवयवी की तथा अवयवी में अवयवों की स्थिति उपपन्न-सिद्ध न होने से [अपि] भी [तर्हि] ता [न] नहीं [संशय] संशय ।

न अवयवी में अवयव रहसकत, और न अवयवों में अवयवी । वृत्ति की व्यवस्था किसी प्रकार न होने से यही कहा जा सकता है कि अवयवी है ही नहीं । तब उसके विषय में सशय निराधार है । फलतः अवयवी के अभाव में अवयव सम्भूत चाहिये, भाव में नहीं ॥ ६ ॥

वृत्ति की अनुपपत्ति को स्पष्ट करत हुए, प्रथम अवयवी में अवयव विसर प्रसार नहीं रहसकते, यह बताया

कृत्स्नैकदेशावृत्तित्वादवयवानामवयव्यभावः ॥ ७ ॥ (४१६)

[कृत्स्नैकदेशावृत्तित्वात्] कृत्स्न सम्पूर्ण अवयवी में अवयवा अवयवी के एकदेश में वृत्ति न होने में [अवयवानाम्] अवयवों की [अवयव्यभाव] अवयवी का अभाव सम्भूता चाहिये ।

जिन अवयवों में अवयवी का उत्पन्न होना कहा जाता है, क्या वह एक-एक अवयव सम्पूर्ण अवयवी में रहता है ? ऐसा होना सम्भव नहीं क्योंकि अवयव और अवयवी के परिमाण में भेद माना जाता है । तब प्रत्येक अवयव सम्पूर्ण अवयवी में नहीं रहसकता । यदि कहा जाय, अवयवी के एकदेश में रहता है, तो यह भी सम्भव नहीं । क्योंकि कारण अवयवा के अतिरिक्त अन्य कोई अवयवी के एकदेश अवयववादी नहीं मानता, जब तथाकथित अवयवी में एकदेश की कल्पना नहीं तब उसमें एकदेश में अवयव की वृत्ति कहना असंगत होगा । इसप्रकार प्रत्येक अवयव न सम्पूर्ण अवयवी में, न उसके एकदेश में रहसकता अतः अवयवी का मानना व्यर्थ है ॥ ७ ॥

यदि अवयवाम अवयवी की वृत्ति मानी जाय तो वह भी ठीक नहीं, क्योंकि

तेषु चावृत्तेरवयव्यभावः ॥ ८ ॥ (४२०)

[तेषु] उन अवयवा में [च] तथा (अथवा भी) [अवृत्तेः] न रहने से (अवयवी के [अवयव्यभाव] अवयवी का अभाव सम्भूता चाहिये ।

अवयववादी के अनुसार अवयव और अवयवी के परिमाण में भेद होने से प्रत्येक अवयव में अवयवी का रहना सम्भव नहीं । यदि ऐसा मान लिया जाता है तो तथाकथित एक घट अवयवी के स्थान पर उक्त अवयवी माने जायेंगे, जिनमें अवयवों का समुदाय घट है, जो अवयववादी के लिए असंगत है । इसके अतिरिक्त यदि प्रत्येक अवयव में एक अवयवी विद्यमान है तो अवयव अवयवी में अन्तर क्या रहसकता ? इसमें तो यही जान होता है कि अवयव का अवयवी नाम दीया गया । अवयव में अतिरिक्त अवयवी का मानना निष्प्रयोजन है ऐसा मानने से यह एक अन्य दोष है प्रत्येक अवयव में एक अवयवी की वृत्ति मानने से अवयव के समान अवयवी का भी निरवयव मानना होगा । परन्तु अवयववादी में अवयव को निरवयव तथा अवयवी को अवयव माना जाता है ।

यदि अवयवसमुदाय के किसी एकदेश में अवयवी के रहने की कल्पना की जाती है, तो किन्हीं निर्धारित अवयवों में अपने किन्हीं अंशों के साथ ही अवयवी रहसकता । क्योंकि अवयवसमुदाय के जिन अवयवों में वह अवयवी नहीं है, उसके लिए अवयवी के अन्य अवयवों की कल्पना करनी होगी, जो अवयववादी

में स्वीकार्य नहीं है। फलतः अवयवों में अवयवों के रहने तथा अवयवों में अवयवों के रहने की सम्भावना किसीप्रकार बनती नहीं, इसलिए अवयवों का स्वीकार करना निरर्थक है। ८ ॥

अवयवों में पृथक् भी अवयवों का रहना सम्भव नहीं, यह बताया

पृथक् चावयवेभ्योऽवृत्तेः ॥ ९ ॥ (४२१)

[पृथक्] अलग [च] भी [अवयवेभ्यः] अवयवों में [अवृत्तेः] न रहने के कारण (अवयवों के)

अवयवों का अवयवों का कारण बताया जाता है। कोई कार्य अपने कारणों को छोड़कर अन्य अधिकरण में नहीं रहता। तब अवयवों भी अपने कारण अवयवों को छोड़कर उनमें पृथक् अन्य अधिकरण में रहे, ऐसा सम्भव नहीं। ९।

अवयवों को अवयवरूप भी नहीं कहा जा सकता, यह बताया—

न चावयव्यवयवाः ॥ १० ॥ (४२२)

[न] नहीं है [च] और [अवयवी] अवयवों [अवयवा] अवयवरूप समस्त अवयव ही अवयवी है, ऐसा नहीं कहा जा सकता। क्योंकि तब अवयवों के अस्तित्व में अवयवों का मानना व्यर्थ है। इसके अतिरिक्त अवयवों के अवयवरूप होने से अवयवों को अवयवों के समान निरवयव मानना होगा, जैसा प्रथम कहा जा चुका है, जो अवयववाद में अमान्य है। अवयवों का अवयवी मानने पर दोनों में अन्तर स्वीकार करना होगा जो उक्त वाद में मान्य नहीं। ऐसी स्थिति में अवयव अवयवी का अभिमत आधाराधेयभाव सम्भव न रहेगा, जो दो के भेद में हो सकता है। इसप्रकार भी अवयवी सिद्ध नहीं होता।

अवयवों की अवयवरूपता का तात्पर्य यदि यह है कि अवयवों के तथा-कथित कारणभूत समस्त अवयवों में अवयवों विद्यमान रहता है। इसप्रकार अवयवों की वृत्ति समस्त अवयवों में होती जा सकती है। अवयव-निराकरणवादी का कहना है कि यह प्रकार भी अवयवों का साधक नहीं है। क्योंकि जिस अवयवसमुदाय का अवयवों का कारण बताया जाता है, वह अपने रूप में स्वतः विद्यमान है, उसमें अतिरिक्त अवयवों की कल्पना के लिए कोई कारण दिखाई नहीं देता। अवयवों को कल्पना जिस प्रयोजन के लिए हो, वह सब अवयव-समुदाय में सम्पन्न हो सकता है ॥ १० ॥

अवयव-सदभाव आवश्यक आचार्य ने शिष्य की भावना का उद्धारना-पूर्वक विवरण प्रस्तुत कर उसका उपयुक्त समाधान किया—

एकस्मिन् भेदाभावाद् भेदशब्दप्रयोगान्नप-

पत्तेरप्रश्नः ॥ ११ ॥ (४२३)

[एकस्मिन्, एक में [भेदाभावात्] भेद के न होने से [भेदशब्द प्रयोगानुपपत्त] भेद-बोधक शब्दों का प्रयोग उपपन्न युक्त न होने के कारण [अप्रशस्त प्रश्न मग्न नहीं है (पूर्वोक्त अवयवि निराकरणविषयक) ।

‘अवयवी’ नितान्त एक व्यक्तिरूप द्रव्य है । उसे अपने मदभाव काल में चिह्नित नहीं किया जा सकता । कृत्स्न अथवा एकदेश आदि पदों का प्रयोग भेद की अवस्था में सम्भव है । यदि एक चैत्र या मंत्र आदि कोई व्यक्ति सामने उपस्थित होता है, तो यह नहीं कहा जा सकता कि ये सब आदमी खड़े हैं, अथवा आदमी का एकदेश खड़ा है । किसी सस्था अथवा आश्रम में पचास व्यक्ति रहते हैं । यदि समस्त पचास व्यक्ति सामने उपस्थित हैं, तो वहाँ ‘कृत्स्न’ तथा समस्त आदि पदों का प्रयोग उपपन्न है, प्रमाणसिद्ध है । यह पद निर्यासित अनेक व्यक्तियों की अशेषता सम्पूर्णता का ब्यथन करता है । जितने व्यक्ति आश्रम में हैं, वे सब उपस्थित हैं, कोई शेष नहीं रहा । ये पचास व्यक्ति एक दूसरे से भिन्न हैं । भिन्न व्यक्तियों की अशेषता में ‘कृत्स्न’ पद का प्रयोग उपयुक्त है ।

यदि पचास व्यक्तियों में बीस, पच्चीस, तीस अथवा घोर जितने भी न्यूनाधिक उपस्थित है, शेष अनुपस्थित । ता वहाँ उपस्थित अथवा अनुपस्थित आश्रमनिवासियों के लिये ‘एकदेश’ पद का प्रयोग उचित होगा । आश्रमवासियों का एकदेश, एकभाग, एक अंश उपस्थित अथवा अनुपस्थित है । ‘एकदेश’ पद अनेक व्यक्तियों में से किसी सीमित व्यक्तियों का ब्यथन करता है । इस प्रकार ‘कृत्स्न’ तथा ‘एकदेश’ पद का प्रयोग अनेक व्यक्तियों की निर्धारित सम्पूर्णता एवं असम्पूर्णता का बोध कराने के लिये होता है । एवं अवयवी में जो नितान्त एकमात्र द्रव्य है । इन पदों का प्रयोग अनुपपन्न है । फलतः ये सब प्रश्न एक एक अवयव कृत्स्न अवयवी में रहता है, अथवा अवयवी के एकदेश में ? तथा प्रत्येक अवयव में अवयवी रहता है, अथवा अवयवों के एकदेश में ? सर्वथा अनर्गल असंगत हैं ॥ ११ ॥

सातवें आठवें सूत्र की व्याख्या में जो यह बताया गया कि अवयवों के कारण भूत अवयवों से प्रतिरिक्त अन्य कोई अवयव या एकदेश अवयवी के नहीं होते, इसलिये अवयवी के एकदेश में अवयव का विद्यमान होना, अथवा अपन एकदेश में अवयवी का अवयवों में रहना सम्भव नहीं । अवयवी के न मानने में यह हेतु असंगत है । क्योंकि अवयवी के अन्य एकदेश मानने पर भी अवयव में अवयव की वृत्ति कही जा सकेगी, अवयवी की नहीं । वह एकदेश अवयवी न होकर अवयव-मात्र है । इसीको सूचकार ने बताया -

अवयवान्तरभावेऽप्यवृत्तेऽहेतुः ॥ १२ ॥ ४२४)

[अवयवान्तरभावे] अन्य अवयव (एकदेश) होने पर अवयवी के,

कारणानिरिक्त, [अपि] भी [अवृत्त] वृत्ति-व्यवस्थानता न होने से (अवयवी की [अहेतु] उक्त हेतु असंगत है।

आशवावादी सिध्य न तर्क किया प्रत्येक अवयव अथवा कतिपय अवयवों में अपने एकदेश से अवयवी नहीं रहसकता क्योंकि कारणभूत अवयवों के अतिरिक्त अन्य कोई अवयव या एकदेश अवयवी का नहीं होता। आचार्य ने इस तर्क का निराकरण यह कहकर किया कि अवयवी के कारणभूत अवयवों में अतिरिक्त यदि अन्य कोई अवयव या एकदेश मान भी लिया जाये, तो भी अवयव में एकदेश से अवयवी का रहना सम्भव नहीं है। जब अवयवी का उसमें एकदेश से अवयव में रहनी कहा जाता है, तब अवयव में अवयव का ही रहना हम कहते हैं; क्योंकि वह एकदेश अवयवमात्र है, स्वयं अवयवी नहीं। वस्तुतः यह एक प्रकार से वदतोव्याघात है। कहा तो यह जाता है कि अवयव में अवयव (एकदेश) रह रहा है, पर उस रहनेवाले एकदेश को तब अवयवी द दिया जाता है। यह स्पष्ट असत्य है जो वाणी से 'एकदेश' कहकर उसे पूर्ण अवयवी बताया जाता है। इसलिए आशवावादी का अवयवान्तराभावान् अथवा 'अन्यावयवाभावान्' हेतु असंगत है, जो अवयव में अवयवी के एकदेश में रहने के निराकरण में प्रयुक्त किया गया है। क्योंकि अवयवी के कारणानिरिक्त अन्य अवयव मानने पर भी उस एकदेश के द्वारा पूर्ण अवयवी का अवयव में रहना सम्भव नहीं।

वस्तुओं के परस्पर कार्य-कारणभाव पर अवयवी और अवयव का व्यवहार आश्रित है। कार्य कारण में समवेत रहता है, यह 'रहना' (वृत्ति) कार्य कारण के आधाराद्यभाव को अभिव्यक्त करता है। कार्य आद्य और कारण उन्का आधार है। इसका नियामक है कारणतत्त्वा को छोड़कर कार्य का कहीं अन्यत्र आत्मलाभ न कर सकना, कारणतत्त्वं अवयव और कार्यद्रव्य अवयवी होता है। अवयवी अपने कारणभूत अवयवों का छोड़कर अन्यत्र नहीं रहसकता। इससे विपरीत कारणतत्त्वं कार्य के बिना रहसकता है। फलतः अवयवा में अवयवी आधाराद्यभाव-सम्बन्ध में विद्यमान रहता है। जितने कारणभूत तत्त्वा में कोई एक कार्यद्रव्य-अवयवी आत्मलाभ करता है उत्पन्न होता है, उन समस्त अवयवों में वह एक अवयवी समवेत रहता है। कतिपय अवयवों के दृष्टिगत होने पर भी अवयवी का पूर्णरूप से प्रत्यक्ष होता है जो समस्त अवयवों में समवेत है। उपलब्धि की यथार्थता उसकी सफलता में स्पष्ट हो जाती है इसलिए अवयवी की उपलब्धि में अवयवमत्ता का कोई प्रश्न नहीं उत्पन्न।

द्रव्यों के कारण कार्यभाव में अवयव-अवयवी का व्यवहार बताया। यहां शका की जासकती है नित्य पदार्थों में यह व्यवहार कैसा होगा? यहां कार्य कारणभाव तो सम्भव नहीं। पर आधाराद्यभाव देखा जाता है आकाश में पक्षी

उडता है, आत्मा में ज्ञान उत्पन्न होता है; घट में परमाणु का उपयोग होता है, इत्यादि ।

आचार्यों ने इसका समाधान किया है जैसे अनित्यो में आधाराधेयभाव होता है, वैसे नित्यो में सम्भन्ता चाहिये, इनमें विवेक इसप्रकार होगा -

१. अवयव अवयवी व्यवहार केवल द्रव्यो में सम्भव है । जिन द्रव्यो में परस्पर उपादानोपादेयभाव है, वही अवयव-अवयवी व्यवहार होता है । इनके आधाराधेयभाव का नियामक सम्बन्ध 'समवाय' है ।

२. जहाँ उपादानोपादेयभाव द्रव्यो का न होकर द्रव्य और गुण अथवा कर्म का है, वहाँ कार्य कारणभाव है, पर अवयव अवयवी व्यवहार नहीं । उसके स्थान पर गुण-गुणी, अथवा गुण-द्रव्य, एवं कर्म-क्रियावान्, अथवा कर्म-द्रव्य व्यवहार होगा । यहाँ भी इनके आधाराधेयभाव का नियामक सम्बन्ध समवाय होगा । इसमें द्रव्य आधार और गुण तथा कर्म आधेय हैं ।

३. जहाँ द्रव्यों का उपादानोपादेयभाव नहीं, पर उनमें आधाराधेयभाव है, जैसे आकाश में पक्षी उडता है अथवा कटोर में दूध भरा है, यहाँ आधाराधेयभाव का नियामक सम्बन्ध 'संयोग' होगा, समवाय नहीं । ऐसे आधाराधेयभाव में दोनों अथवा एक अनित्य अवश्य होगा । इसका तात्पर्य है दो नित्य पदार्थों [विशेषतः दो नित्य द्रव्यो] का परस्पर आधाराधेयभाव नहीं होता ।

आत्मा में ज्ञान उत्पन्न होता है, इस वाक्य में आत्मा नित्य द्रव्य और ज्ञान गुण है । यह आधाराधेयभाव सख्या दो के विवरण में आजाता है । घट में परमाणु का उपयोग होता है, - इस वाक्य में अर्थ की अभिव्यक्ति के लिए बाह पदों का प्रयोग किसीप्रकार विघातया हो, पर इसमें परमाणु और घट का उपादानोपादेयभाव स्पष्ट है । इसका समावेश सख्या एक में होजाता है ।

४. आधाराधेयभाव की एक और विधा है जहाँ दोनों पदार्थ नित्य हैं । जैसे नित्य द्रव्यो में द्रव्यत्व जाति का तथा नित्य गुणों में गुणत्व जाति का रहना । यहाँ नित्य द्रव्य तथा नित्य गुण आधार है, तथा द्रव्यत्व एवं गुणत्व जाति आधेय हैं । ये आधार और आधेय दोनों नित्य हैं । इसीप्रकार जहाँ नित्य द्रव्यों में नित्य गुण रहते हैं, वे भी इसी विधा में आते हैं । इनके आधाराधेयभाव का नियामक सम्बन्ध 'समवाय' होता है ।

इसप्रकार जहाँ आधाराधेयभाव का नियामक सम्बन्ध समवाय है; आचार्यों ने उसके पाँच स्थान निर्धारित कर दिये हैं अवयव अवयवी [अथवा कारण-कार्य], गुण-गुणी, क्रिया क्रियावान्, जाति व्यक्ति, नित्यद्रव्य विशेष । इस विषय में यह ध्यान रखना चाहिये जहाँ आधाराधेयभाव का नियामक सम्बन्ध 'संयोग' है, वहाँ सर्वत्र, तथा दोनों नित्य पदार्थों के आधाराधेयभाव में उपादानोपादेयभाव ही स्थिति नहीं रहती । इसलिए आधाराधेयभाव के लिए नित्य या अनित्य होना

कोई नित्यानक बिन्दु नहीं है। जहाँ तक अवयव अवयवी के आधाराधेयभाव का कथन है, वहाँ उपादानोपादेयभाव अथवा कारण-कार्यभाव निश्चित है।

इस सब विवेचन से स्पष्ट होजाता है—देह आदि अवयवी का होना सिद्ध है। मोक्ष की कामना करनेवाले व्यक्ति के लिए यहाँ केवल इतनी बात कहीगई है कि वह जड़ देहादि अवयवी को चेतन आत्मा न समझे। देहादि अवयवी के आत्मा होने का प्रतिषेध करना यहाँ अभीष्ट है; अवयवी का प्रतिषेध करना नहीं। देह को आत्मा समझने से राग, द्वेष आदि दोषों की उत्पत्ति होती है, इसीकारण उसे [देह में आत्माभिमान को] हेय मानागया है। जैसे रूप आदि विषयों में होनेवाले मिथ्या सकल्य का प्रतिषेध कियाजाता है, रूप आदि विषयों का नहीं। रूपादि विषयों के उपभोग से दुःखों की निवृत्ति होना—समझना ही रूपादि-विषयक मिथ्यासंकल्प है। आशकावादी शिष्य ने इस यथार्थ को समझकर समुचित सन्तोष का अनुभव किया ॥ १२ ॥

अवयवी न मानने पर उपलब्धि सम्भव द्वितीय अध्याय के अवयवी-प्रसंग [२ १। ३४-३६] में यद्यपि अवयवी की मिद्धि करदीगई है, तथापि उसको विस्मृत-सा करता हुआ अन्य शिष्य प्रकारान्तर से वस्तुतत्त्व का दृढतापूर्वक समझन की भावना के साथ जिज्ञासा करता है—वस्तु का ग्रहण अवयवी को न मानने पर भी सम्भव है। वस्तु प्रत्यक्ष के लिये अवयवी का मानना अनिवार्य नहीं। आचार्य ने उसे सूत्रित किया—

केशसमूहे तैमिरिकोपलब्धिवत्तदुपलब्धिः ॥ १३ ॥ (४२५)

[केशसमूहे] केशों के समूह में [तैमिरिकोपलब्धिवत्] तैमिरिक के द्वारा उपलब्धि के समान [तद्-उपलब्धिः] वस्तुमात्र की उपलब्धि होजाती है।

‘तैमिरिक’ अर्थात् उस रोगी व्यक्ति को कहते हैं, जिसे गहरा भुटपुटा होजाने पर माफ दिखाई नहीं देता। मोटा-मोटा दीखता है, ज़रा बारीक चीज़ नहीं दीखती। इसे लोकभाषा में ‘रतौन्धा आना’ कहते हैं। रात होने पर अन्धा-गंसा होजाना। तैमिरिक व्यक्ति को भुटपुटा होजाने पर फिर के बाल अलग अलग एक-एक दिखाई न देकर केशसमूह वालों का एक गुच्छा-सा दिखाई देता है। यद्यपि प्रत्येक बाल उस अवस्था में अपना स्वतन्त्र अस्तित्व, अपनी स्वतन्त्र इकाई रखता है। इसीप्रकार पृथिवी आदि समस्त जगत् परमाणुओं का समूह है। एक केश के समान परमाणु अकेला पृथक् दिखाई नहीं देता। पर उनका समूह—जो बिंदु के रूप में प्रस्तुत है—दिखाई देता है। तात्पर्य है प्रत्यक्ष-ग्रहण के लिये अवयवी का मानना आवश्यक नहीं। यह ठीक है—परमाणु अकेला दिखाई नहीं देता पर केशसमूह के समान परमाणुसमूह के दीखने में कोई आपत्ति न होनी चाहिये। अब अवयवी को मानन की अपेक्षा नहीं रहती ॥ १३ ॥

अवयवी न मानने पर दोष आचार्य ने उक्त विज्ञप्ति का समाधान किया—

**स्वविषयानतिक्रमेणैन्द्रियस्य पटुमन्दभावाद् विषयग्रहणस्य
तथाभावो नाविषये प्रवृत्तिः ॥ १४ ॥ ४२६)**

[स्वविषयानतिक्रमेण, अपने आह विषय का अतिक्रमण न करने से [इन्द्रियस्य] इन्द्रिय के पटुमन्दभावान्, पटु अथवा मन्द होने के कारण [विषय-ग्रहणस्य] आह विषय के ग्रहण जान का [तथाभाव] वैसा होना-पटु अथवा मन्द होना होता है, [न] नहीं अविषये] अपने आह विषय में [प्रवृत्ति] प्रवृत्ति [इन्द्रिय की] ।

इन्द्रिय अपने आह विषय को कभी लाँघता नहीं। ऐसा कभी नहीं होता कि जो विषय इन्द्रिय के लिए अग्राह्य है अतीन्द्रिय है, उसका इन्द्रिय ग्रहण करने लगे। इन्द्रिय यदि विषय का ग्रहण करने में पटु है, तीव्र है, तो विषय का ग्रहण पटु हो ॥ स्पष्ट होगा। यदि इन्द्रिय मन्द है, रागग्रस्त है, तो विषय का ग्रहण मन्द होगा, अस्पष्ट होगा। तैमिरिक व्यक्ति का इन्द्रिय मन्द है, रोगग्रस्त है, उसमें प्रत्येक वस्तु का सूक्ष्म ग्रहण नहीं हो पाता। परन्तु जो तैमिरिक नहीं है वह प्रत्येक वस्तु की अलग स्थिति को स्पष्ट देख लेता है, उसका इन्द्रिय पटु है। यह स्थिति प्रमाणित करती है एक कदा अलग अपनी इकाई के रूप में इन्द्रियग्राह्य है। इन्द्रिय न यहाँ अपने विषय का अतिक्रमण नहीं किया। यह किसी प्रकार सम्भव नहीं कि रूपग्राहक चक्षु अपने ग्राह्य विषय को लाँघकर अग्राह्य गन्ध आदि का ग्रहण करने लगे। परमाणु भी चक्षु का अग्राह्य विषय है। वह न परमाणु का, न उसके समूह का ग्रहण कर सकता है। क्या कोई यह स्वीकार करेगा कि चक्षु एक गन्ध का ग्रहण न कर गन्धसमूह का ग्रहण करे? फलतः जब 'यह घट है' ऐसा ग्रहण होता है, वह परमाणुसमूह का ग्रहण न होकर अवयवी का ग्रहण है, जो अवयवी से अतिरिक्त जाना हुआ अवयवी [अपने कारणभूत तत्वा] में समवत है।

यदि आग्रहवश कहा जाय चक्षु में परमाणुसमुदाय का ग्रहण होता है, तो यह सम्भूता चाहिये क्या परमाणुसमुदाय परमाणु से अतिरिक्त है? अथवा अतिरिक्त? अर्थात् परमाणुरूप ही है। यदि दूसरा विकल्प माना जाता है, तो परमाणु के समान परमाणुरूप समुदाय के अतीन्द्रिय होने से उसका चक्षु द्वारा ग्रहण जाना सम्भव नहीं। यदि प्रथम विकल्प का स्वीकार जाता है तो समुदाय नामान्तर में अवयवी सिद्ध हो जाता है। परमाणु अपनेरूप में अवस्थित रहते हुए अतीन्द्रिय है, परन्तु जब सहेत होकर अतिरिक्त समुदायरूप में गृहीत होते हैं, तब अतीन्द्रियता को छोड़ देते हैं। यही स्थिति तो अवयवी की है। वह समुदाय

जब पुनः विखरजाता है, तब परमाणुदशा में पहुँचकर पहले के समान इन्द्रिय का विषय नहीं रहता। फलतः अवयवों में अतिरिक्त द्रव्यान्तरभूत अवयवों की उत्पत्ति माने बिना लोकव्यवहार में महान् व्याघात उपस्थित होजाता है, जब वस्तुमात्र के ग्रहण न होसकने की स्थिति सम्मुख आती है।

यदि कहाजाय समस्त ग्राह्य विषय सञ्चयमात्र है इसको परमाणुओं से अतिरिक्त, द्रव्यान्तर अवयवों समझना भ्रम होगा।

इस विषय में विचारना चाहिये 'सञ्चय' पद का तात्पर्य क्या है ? इसका अभिप्राय है अनेकों का परस्पर संयोग। संयोग में भी समझना होगा—वह साधारण संयोग है, अथवा विशेष संयोग ? साधारण संयोग वह है—जहाँ इकट्ठी रखी हुई अनेक संयुक्त वस्तुओं में एकत्व की प्रतीति नहीं होती। जैसे अन्न की राशि पटी है, जिसमें प्रत्येक दाना एक-दूसरे में संयुक्त है, अथवा बर्तनों का ढेर, ऊपर-नीचे व बराबर एक-दूसरे से सटे टुकड़ा, थाली गिलास, कटोरी, कटोरे आदि रखे हैं। यह अन्न एवं बर्तनों का सञ्चय है। यहाँ अन्न के दानों में तथा बर्तनों में एक-दूसरे के साथ साधारणसंयोग है। वहाँ अन्न के दानों और विभिन्न बर्तनों में एकत्व-बुद्धि उत्पन्न नहीं होती। इसके विपरीत अन्य स्थल हैं—घट, पट आदि द्रव्य। यहाँ घट में अनेक कपालरूप अवयवों का, तथा पट में अनेक तन्तुरूप अवयवों का परस्पर विशेष संयोग है। इनका वैशिष्ट्य यही है—इन द्रव्यों में एकत्व का ज्ञान होता है, और वह ज्ञान व्यवहार्य एवं मत्त है।

प्रकृत में देखना यह है—परमाणुओं के परस्पर संयोग से जो ग्राह्य विषय को परमाणु-सञ्चयमात्र कहाजाता है, उसकी स्थिति क्या है ? इसमें पहली आपत्ति है—विषय का इन्द्रियग्राह्य न होसकना। परमाणु अपनी अवस्था में किसीप्रकार इन्द्रियग्राह्य नहीं होते। अतीन्द्रिय पदार्थों का परस्पर संयोग भी अतीन्द्रिय होता है। परमाणु-सञ्चय जो परमाणुओं का संयोगमात्र है, परमाणुओं के अतीन्द्रिय होने से वह भी अतीन्द्रिय रहेगा। तब इन्द्रिया द्वारा विषय का ग्रहण कियाजाना किसीप्रकार सम्भव न होगा, जो प्रत्यक्ष के विपरीत है।

आगे परमाणु-सञ्चय में परमाणुओं का परस्पर साधारण संयोग स्वीकार कियाजाता है, तो किसी ग्राह्य विषय में एकत्व की प्रतीति न होनी चाहिये, जैसे—अनाज व बर्तन आदि के ढेर में नहीं होती। ऐसा होना प्रत्यक्ष के विपरीत है। लोक में अनेकानेक पदार्थ व्यक्तिरूप से एकत्व के साथ प्रतीत होते हैं।

यदि परमाणु-सञ्चय में परमाणुओं का परस्पर विशेष संयोग मानाजाता है, और उसके आधार पर ग्राह्य विषयों में एकत्व प्रतीति का सामञ्जस्य स्थापित कियाजाता है, तो एक प्रकार से अवयवों का होना सिद्ध होजाता है। एकत्व प्रतीति का विषय स्वयं परमाणु नहीं होसकते, क्योंकि वे स्वरूप से अनेक हैं। अनेक में एकत्वबुद्धि मिथ्याबुद्धि होगी। यदि कहाजाय—परमाणु-सञ्चय एकत्व-

बुद्धि का विषय है, तो सञ्चय को परमाणुओं से अतिरिक्त मानना होगा। वही अवयवी का स्वरूप है।

इस विवेचन के फलस्वरूप यह स्थिति सामने आती है—अनेकों का सयोग-रूप सञ्चय, जब इन्द्रियग्राह्य विषयों का होता है, तब वह सयाग भी इन्द्रिय-ग्राह्य होता है। प्रत्येक व्यक्ति दो इन्द्रियग्राह्य पदार्थों के सयाग को स्पष्ट देखता है। यह पदार्थ इससे संयुक्त है, इनके सयाग को प्रत्यक्ष देख रहा हूँ। इसमें विपरीत अतीन्द्रिय परमाणुओं का सयोग अतीन्द्रिय होगा, इसलिए यह सर्वथा अयुक्त है कि परमाणु-सञ्चय इन्द्रिय-ग्राह्य विषय होता है।

जो विषय इन्द्रिय से गृहीत होजाता है, उसकी अनुपलब्धि का कारण या तो कोई आवरण आदि होसकता है, अथवा विषय को ग्रहण करने में इन्द्रिय की क्षमता का न रहना कहाजासकता है। परमाणु-सञ्चय की अनुपलब्धि का लिए न तो किसी आवरण का पता लगता है, और न इन्द्रिय की दुर्बलता का कारण मानाजासकता है। जैसे गन्ध के ग्रहण न करसकने में चक्षु की दुर्बलता को कारण नहीं कहाजासकता, प्रत्युत वक्षु द्वारा अग्रग्राह्य होना उसका कारण है। इसीप्रकार परमाणु इन्द्रियों द्वारा अग्रग्राह्य होने से वह इन्द्रियों का विषय नहीं होसकता। इन्द्रियों से जो ग्राह्य होता है, वह अवयवी है, तथा उसके आश्रित, एवं अन्य द्रव्याश्रित पदार्थ-अंशम्। १४॥

अवयवी को स्वीकार न करने पर आचार्य ने अन्य दोष बताया

अवयवावयविप्रसङ्गश्चैवमाप्रलयात् ॥ १५ ॥ ४२७

[अवयवावयविप्रसङ्ग] अवयव और अवयवी का प्रसङ्ग-अनुक्रम, सिल-सिला (चल पड़ता है) [च] तथा [एवम्] इसप्रकार (वृत्तिविरूप से अवयवी का स्वीकार न करने पर) [आप्रलयात्] प्रलय-विनाश-सून्य पर्यन्त पहुँचने तक वस्तुतत्त्व के।

गत प्रसङ्ग में जो यह कहागया कि अवयवों में अवयवी की वृत्ति विद्यमानता का प्रतिषेध होने से अवयवी नहीं है; यह सिलसिला उसके अवयवों तथा और आगे उसके भी अवयवों में प्राप्त होता हुआ वस्तुमात्र के प्रलय विनाश के लिए मिट्ट होसकता है, अथवा निरवयव परमाणु पर जाकर टहरसकता है। दोनों प्रकार से वस्तुमात्र की उपलब्धि का होना असम्भव होजायगा।

जब कहाजाता है अवयवों में अवयवी का रहना युक्त नहीं है, तब आगे भी यह कहाजासकेगा कि उन अवयवों का अपने अवयवों में रहना उपपन्न नहीं है। ऐसे ही आगे उन अवयवों का अपने अवयवों में विद्यमान होना युक्त न होगा। यह कम या तो वस्तुमात्र का सून्य में पर्यवसान करेगा, अथवा परमाणु-पर्यन्त पहुँचकर तक जायगा। दोनों अवस्थाओं में वस्तुमात्र का उपलब्ध होना

सम्भव न रहेगा। यदि शून्य से पर्यवसान है, तो शून्य-अभाव का भावरूप में परिवर्तित होना अशक्य होने से वस्तुमात्र का उपलब्ध होना असम्भव होजायगा। यदि वह कम परमाणु पर रुकजाता है, तो परमाणु के अतीन्द्रिय होने से उनका समुदाय भी अतीन्द्रिय होगा। तब परमाणुसमुदायरूप विश्व की प्रत्यक्ष उपलब्धि होना सम्भव न होगा। नानो अवस्थाओं में वस्तु की उपलब्धि का अभाव प्रसक्त होजायगा, जो प्रत्यक्ष के विपरीत है।

इसके अतिरिक्त अवयवों में अवयवों की वृत्ति [विद्यमानता] का प्रतिषेध उपलब्धि के आशय पर किया गया है, क्योंकि वस्तु की उपलब्धि के बिना अवयवों में उसकी विद्यमानता का प्रतिषेध सम्भव न होगा। तब वह विद्यमानता [वृत्ति] का प्रतिषेध अपने कारणीभूत उपलब्धि का व्याघात करता हुआ अपना ही नाश करलेगा। वस्तु की उपलब्धि न होगी, तो वृत्ति-प्रतिषेध भी न हो सकेगा। इसलिए अवयवों में अवयवों की वृत्ति का प्रतिषेध न किया जाना चाहिये। उस दशा से स्वतः अवयवों सिद्ध होजाता है ॥ १५ ॥

वस्तुतत्त्व अभाव नहीं वस्तुतत्त्व का शून्य दशा में पहुँचना, अथवा सर्वथा अभाव होजाना यह सम्भव नहीं। आचार्य सूत्रकार ने बताया

न प्रत्ययोऽणुसद्भावात् ॥ १६ ॥ ४२८

[न] नहीं [प्रत्ययः] विनाश, अभाव सर्वशून्य होना वस्तु तत्त्व का, [अणुसद्भावात्] परमाणु-दशा में वस्तुतत्त्व के विद्यमान रहने से।

किसी वस्तु का आगे-आगे अवयव-विभाग या विश्लेषण करते जाने पर यह परम्परा परमाणु पर जाकर थमजाती है। परमाणु निरवयव है, और अनेक उसका अवयवविभाग असम्भव है। निरवयव होना का तात्पर्य है उस पदार्थ का छाट-ते-छोटा अवयव, जिसका आगे विभाजन सम्भव नहीं। जैसे पृथिवी अथवा किसी पार्थिव पदार्थ का विभाजन करने जाने पर पृथिवी का जो सर्वान्तिम कण रहता है, वह पृथिवी-परमाणु है। पृथिवीजातीय पदार्थ के रूप में आगे उसका विभाजन नहीं होगा, यदि विभाजन सम्भव है तो उसके प्रतन्त्र व अवयव तत्त्व पृथिवीजातीय नहीं रहेगा; अन्य कुछ भी तन्मात्र आदि रूप उनका रहें। इसलिये पृथिवीजातीय अन्तिम कण अपने रूप में निरवयव है। वही अन्तिम पृथिवी का परमाणु है। जलादि परमाणुओं के विषय में भी इसी स्थिति का समझना चाहिये। पार्थिव आदि परमाणुओं का अविभाज्य मानने का यही तात्पर्य है। न्याय-वैशेषिक शास्त्र में इसी आधार पर पार्थिव आदि परमाणु को नित्य मानलिया गया है। फलतः उपलभ्यमान अवयवों का सर्वथा अभाव में अथवा शून्य से पर्यवसान नहीं होता। प्रत्येक उपलभ्यमान पदार्थ अपने विद्यमान रूप में न रहने पर उपादानकारण के रूप में विद्यमान बना रहता है। ॥ १६ ॥

परमाणु निरवयव क्यों - वस्तुत्त्व विभाजन के परिणामस्वरूप सर्वास्तिम वस्तु-कण निरवयव क्यों माना जाता है, सूत्रकार ने बताया -

परं वा ऋतेः ॥ १७ ॥ (४२६)

[परम्] पर है, और अधिक सूक्ष्म है, जो [वा] तथा [ऋते] ऋति में त्रसरेणु स (यह परमाणु है)

सूत्र का 'ऋति' पद स्त्रीलिङ्ग है, त्रसरेणु का पर्याय है। उसी ग्रंथ में अन्य चतुर्ण्य पुंलिङ्ग पदों लव, लेश, कण आदि का प्रयोग होता है। दो परमाणुओं का संयुक्त होने पर एक द्रव्यत्व तथा तीन द्रव्यत्वों के संयुक्त होने पर त्रसरेणु उत्पन्न होता या बनता है। त्रसरेणु के ग्रंथ में 'ऋति' पद का प्रयोग है। प्रत्येक स्वतन्त्र वस्तु विभक्त होने-होने त्रसरेणु-अवस्था में पहुँचती है। उसका विभाग हो जाना पर वह द्रव्यत्व रूप में आजाती है। द्रव्यत्व का विभाग हो जाना से परमाणु निरवयव रह जाता है। वस्तु-विभाजन वा विभक्ति स्तर पर अन्त मानना आवश्यक है। यदि यह नहीं माना जाता, तो त्रसरेणु के विभाजन का कही अन्त न होने से त्रसरेणु असंख्य द्रव्यों का समवाय होगा। इसीके समान प्रत्येक वस्तु असंख्य द्रव्यों का समवाय माना जायगा तब वस्तुओं का अनुभूयमान नियत परिमाण सर्वथा अव्यवस्थित हो जायगा, प्रत्येक वस्तु में अवयव-अन्तर्गत की समानता में सबका समान परिमाण होने प्राप्त होगा जो सर्वथा अनुपपन्न है। ऐसी दशा में ऋति का ऋतित्व [त्रसरेणुपना, समाप्त हो जायगा। अतः वस्तु-विभाजन के फलस्वरूप वस्तु के अन्तिम स्तर को निरवयव मानना आवश्यक व प्रमाण संगत है। उसीका नाम परमाणु है।

परमाणुओं के परस्पर संयोगविशेष से द्रव्यगुणद्वय द्वारा स्थूल द्रव्य की उत्पत्ति होती है; वही अवयवी का स्वरूप है। इसीका इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष ग्रहण होता है। इसलिए अवयवी में उत्पन्न अवयवा न समान अवयवी का प्रत्याख्यान सर्वथा अनुपपन्न है। अन्यथा समस्त लोकव्यवहार में अक्षेद हो जाना की स्थिति प्राप्त होसकती है ॥ १७ ॥

परमाणु निरवयव नहीं - अवयवी के अस्तित्व की सिद्धि में सन्तुष्ट हो जाने पर भी, परमाणु की स्थिति के आधार पर प्रकारान्तर से शिष्य पुनः जिज्ञासा करता है। परमाणु को निरवयव सिद्ध किया गया, तथा आवाग को सर्वव्यापक एवं विभू कहा जाता है। इसी आधार पर शिष्य की उद्भूत जिज्ञासा व आशंका को आचार्य ने सूत्रित किया

आकाशव्यतिभेदात् तदनुपपत्तिः ॥ १८ ॥ (४३०)

१ 'ऋतिस्त्रसरेणुरित्यनयोऽन्तरम्' तात्पर्यटोका। 'स्त्रियां मात्रा ऋतिःपुंसि लवलेशकणाणवः' अमरकोष।

[आकाशव्यतिभेदात्] आकाश के समावेश से परमाणु में) [तद-
अनुपपत्तिः] परमाणु का निरवयव होना अनुपपन्न है।

परमाणु का निरवयव तथा नित्य नहीं माना जाना चाहिये, क्योंकि विभू होने से आकाश उसके अन्दर-बाह्य व्याप्त रहता है। परमाणु में आकाश का समावेश परमाणु की निरवयवता को समाप्त कर देता है। किसी वस्तु में किसी का समावेश उस वस्तु के अन्दर-बाह्य के रूप में अवयवों की कल्पना के बिना सम्भव नहीं। अवयवों के सद्भाव में परमाणु का निरवयव कहना निराधार है। तब निरवयव होने में वह नित्य नहीं माना जा सकता। निरवयव द्रव्य सब अनित्य होते हैं अनित्य का विनाश आवश्यक होने से परमाणु का भी विनाश होगा। तब क्या वस्तुमात्र का पर्यवसान अभाव में मानने के लिए बाध्य होना पड़ेगा ? ॥ १८ ॥

परमाणु की निरवयवता व नित्यता को अबाधित रखने के लिए यदि कहा जाय परमाणु में आकाश का समावेश नहीं है तब—

आकाशासर्वगतत्वं वा ॥ १९ ॥ (४३१)

[आकाशासर्वगतत्वम्] आकाश का असर्वगत सब पदार्थों में व्याप्त न) होना दाष प्राप्त होता है) [वा] अथवा—(अन्य पक्ष में)।

यदि अन्य पक्ष को लक्ष्य कर कहा जाता है; परमाणु में आकाश का समावेश नहीं है, तो आकाश को सर्वगत व्यापक माना जाना असंगत होगा। यह उभयतः पाशा रज्जु है। सिद्धास्त-पक्ष दोनों ओर से फाँस में आ रहा है। यदि आकाश को विभू-सर्वगत माना जाता है तो परमाणु का नित्य होना नहीं बनता। यदि परमाणु की नित्यता को सुरक्षित रखा जाता है, तो आकाश का सर्वगत होना समाप्त हो जाता है। आकाश विभू रहे, और परमाणु नित्य रहे, यह बात बनती दिखाई नहीं देती। इसका उपयुक्त समाधान होना चाहिये ॥ १९ ॥

कार्य-द्रव्य में 'अन्तः'- बहिः' प्रयोग आचार्य सूत्रकार ने समाधान प्रस्तुत किया ।

अन्तर्बहिश्च कार्यद्रव्यस्य कारणान्तरवचनादकार्यं

तदभावः ॥ २० ॥ (४३२)

[अन्तः] अन्दर [बहिः] बाह्य [च] और (ऐसे व्यवहार में) [कार्य-द्रव्यस्य] कार्य द्रव्य के [कारणान्तरवचनात्] विभिन्न कारणों का कथन होने से [अकार्यं] अकार्य में, जो किसी का कार्य नहीं है, ऐसे परमाणु आदि द्रव्य में [तद् अभावः] उस अन्दर-बाह्य का अभाव रहता है।

परमाणु नित्य-निरवयव—अन्दर-बाह्य व्यवहार केवल कार्यद्रव्य में सम्भव है। जब किसी द्रव्य को लक्ष्य कर 'अन्दर' पद का प्रयोग किया जाता है, तब

बाहर के कारण-अवयवों से ढके हुए अन्य कारण अवयवों का उस पद से अभि-
लापन होता है। इसीप्रकार 'बाहर' पद के प्रयोग से इस पद से उन कारण-
अवयवों का बन्धन होता है, जो अन्य अवयवों को ढक्कनवाले अवयव हैं। इस
प्रकार 'वहिः' और 'अन्तः' पद किसी कार्य के विभिन्न कारणों अवयवों का
कथन करते हैं। इन पदों का अन्य कोई अर्थ सम्भव नहीं। इससे स्पष्ट है—
इनका प्रयोग किसी कार्य-द्रव्य का लक्ष्य कर किया जासकता है; अकार्य-द्रव्य से
नहीं। अकार्य-द्रव्य के किसी कारणों अवयवों का होना सम्भव नहीं, अतः ऐसे
द्रव्य के विषय में उक्त पदों का प्रयोग असंगत है। परमाणु ऐसा ही द्रव्य है;
वहाँ 'अन्तः', 'वहिः' प्रयोग अयुक्त हैं। किसी भी पदार्थ का अल्पतम कण एक
अवयवमात्र 'परमाणु' होता है। फलतः उसके निरवयव एवं नित्य होने में कोई
बाधा नहीं। २० ॥

आकाश की विभुता अबाध्य—यदि परमाणु नित्य निरवयव है, उसमें
'अन्दर-बाहर' व्यवहार अयुक्त है। तब आकाश का उसमें समावेश न होने पर
यह 'सर्वगत' कैसे माना जायगा? आचार्य ने बताया—

शब्दसंयोगविभवाच्च सर्वगतम् ॥ २१ ॥ (४३३)

[शब्द-संयोगविभवात्। शब्द के सर्वत्र होने से तथा संयोग के समस्त मूर्त
द्रव्यों के साथ होने से [च। और [सर्वगतम्] सर्वगत माना जाता है (आकाश)।

आकाश का सर्वगत अथवा विभु इस कारण माना जाता है कि शब्द अपने
आघात आदि निमित्तों के उपस्थित होने पर सर्वत्र उत्पन्न होता अनुभव किया-
जाता है। शब्द आकाश का गुण है, उसके आश्रित रहता है। शब्द का सर्वत्र
उत्पन्न होना तथा तरङ्गित होकर प्रदान-प्रत्येक में सुना जाना आकाश के सर्वगत
होने का साधक है, यही उसका स्वरूप है।

आकाश के सर्वगत होने का दूसरा प्रयाजक है समस्त मूर्त द्रव्यों के साथ
आकाश का संयोग। एकदेशी द्रव्य मूर्त माना जाता है। जिसमें किया जा गति
हो, वह द्रव्य मूर्त है। कोई ऐसा मूर्त द्रव्य उपलब्ध नहीं, जिसका आकाश के
साथ संयोग न हो। अतिमूर्द्धम मन आदि द्रव्य, परमाणु तथा परमाणुओं के
जिनके कार्य हैं, जो दूरगतिदूर गमस्त विश्व के रूप में फैले पड़े हैं, प्रत्येक का
आकाश के साथ संयोग है। प्रत्येक मूर्त द्रव्य को अपनी स्थिति के लिए, गति
के लिए आकाश अपेक्षित होता है। आकाश प्रदान करना आकाश-धर्म एवं
उसका स्वरूप है। मूर्तद्रव्यमात्र का आकाश के साथ संयोग आकाश के विभु
होने का प्रयाजक है। विभु का यही स्वरूप है ॥ २१ ॥

आकाश के धर्म—इसी प्रसंग से आचार्य ने आकाश-धर्मों का निर्देश
किया—

अव्यूहाविष्टम्भविभुत्वानि चाकाशधर्माः ॥ २२ ॥ (४३४)

[अव्यूहाविष्टम्भविभुत्वानि] अव्यूह, अविष्टम्भ तथा विभुत्वानां [च] और [आकाशधर्मा] आकाश के धर्म हैं ।

‘व्यूह’ रचना होना या इकट्ठा होना का कहने हैं । सक्रिय प्रतिघाती द्रव्य से बिखरी या बहती चीज़ का एकत्रित कर दिया जाना ‘व्यूह’ है । बिखरी हुई मट्टी-धूल या अनाज को फावड़े या लकड़ी या लकड़ी के फट्टे से समेटकर इकट्ठा कर दिया जाता है । बहते पानी को आगे लकड़ी का तम्बा लगाकर अथवा बांध बनाकर रोक दिया जाता है, जलराशि लौटकर इकट्ठा होता ही है । प्रतिघाती सावयव द्रव्य द्वारा ऐसा होता है । इसका नाम ‘व्यूह’ है । आकाश से ऐसा होना सम्भव नहीं, अतः आकाश ‘अव्यूह’ द्रव्य है । न वह स्वयं गिमटता, न किसी अन्य को समेट सकता है । अतः वह निरवयव है ।

‘विष्टम्भ’ प्रतिघात अथवा रकावट को कहता है । किसी गतिशील सक्रिय द्रव्य का आकाश रोकता नहीं । रोकना स्पर्शवाने द्रव्यों का धर्म होता है । सरकते या बहत हुए द्रव्य का आकाश के द्वारा न रोक जाना आकाश के ‘अविष्टम्भ’ स्वरूप को प्रकट करता है । ‘रोकना’ धर्म सदा स्पर्शवाले सावयव द्रव्य से देखे जाने से आकाश का अस्पर्श व निरवयव होना प्रमाणित होता है ।

प्रत्येक सक्रिय द्रव्य की क्रिया के होने में रकावट न डालने के कारण उस द्रव्य का आकाश के साथ सयोग होना प्रमाणित होता है । यह स्थिति आकाश के विभु होनेको स्पष्ट करती है । क्रिया एवं क्रिया के कारण होनेवाले उत्तर देश सयोग तथा पूर्वदेशविभाग आदि के निम्न आकाश निर्बोध अवकाश का प्रदान करता है, उस दशा में सक्रिय द्रव्य का आकाश के साथ सयोग सर्वथा शकारहित है । विश्वरूप में सर्वत्र प्रसृत सक्रिय द्रव्यों का आकाश के साथ यह सयोग आकाश के विभु होनेको सिद्ध करता है । आकाश के विभु अथवा सर्वगन होने का यही स्वरूप है ।

परमाणु की नित्यता इसीके अनुसार परमाणु का आकाश के साथ सयोग है । इसका यह तात्पर्य नहीं कि आकाश परमाणु में समाविष्ट है, और इस कारण परमाणु सावयव एवं अनित्य माना जाना चाहिये । कोई द्रव्य अतः उस समय माना जाता है, जब उसके कारणभूत अवयव द्रव्य विद्यमान हों । यदि परमाणु को सावयव माना जाता है, तो उसके कारण द्रव्य अवयव अवश्य उसके अधिक सूक्ष्म होंगे, क्योंकि कार्य और कारण के परिमाण में सदा भेद देखा जाता है । कार्य द्रव्य स्थूल और कारण उसकी अपेक्षा सूक्ष्म होता है । इसनिम्न यदि किसी अतिमूक्ष्म द्रव्य के कारणभूत अवयव विद्यमान हैं, तो निश्चित ही वह परमाणु तत्त्व नहीं है, उसे परमाणुओं का कार्य समझना चाहिये । अतएव

‘अन्त, वहि’ आदि प्रयोगों के द्वारा जिसका प्रतिषेध किया गया; वह परमाणुओं के काय का प्रतिषेध कहा जा सकता है, परमाणु का नहीं। वस्तुतः वह कार्य-द्रव्य की नित्यता व निरवयवता का प्रतिषेध है परमाणु की नित्यता व निरवयवता का नहीं।

इस विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है किसी द्रव्य की अनित्यता उसके कारणों के विभाग से जानी जाती है, इससे नहीं कि उसमें आकाश का समावेश है। एक मिट्टी का डला इसीलिण अनित्य है कि उसके अवयवों का विभाग हो जाता है, और पूर्वं स्वरूप में अवस्थित नहीं रहता। वह इसलिण अनित्य नहीं कि उसमें आकाश का समावेश है। फलतः परमाणु निरवयव एवं नित्य है, यह प्रमाणित होता है ॥ २२ ॥

मूर्त होने से परमाणु सावयव—द्रव्य के मूर्त स्वरूप को लक्ष्य कर लिख्य प्रयोगात्तर से पुनः आशङ्का करता है। लिख्य की आशङ्का को आचार्य ने मूर्चित किया

मूर्तिमताञ्च संस्थानोपपत्तेरवयवसद्भावः ॥ २३ ॥ ४३५

मूर्तिमताम् । मूर्त पदार्थों के [च] तथा [संस्थानोपपत्तेः संस्थान आकृतियुक्त होने से [अवयवसद्भावः] अवयवों की विद्यमानता बतल सिद्ध होती है ।

उक्त विवेचन के अतिरिक्त मूर्त पदार्थों के विषय में यह विचारणीय है कि उसे किसी आकृति से एक अवयव होना चाहिए। प्रत्येक मूर्त पदार्थ का कुछ आकार निश्चयरूप से होगा। वह तिगोला हो चौकोर हो आयताकार हो, सम हो ताम्बा खेलन आकार हो, गोल आकार हो मूर्त का आकार अवश्य होगा। मूर्त के ‘संस्थान’ पद का अर्थ है अवयवों के सन्निवेश सघटन से बना आकार-विशेष। परमाणु भी मूर्त पदार्थ है, उसका आकार गोल वर्तुल माना जाता है, इसीकारण उसे ‘परिमण्डल’ कहते हैं। तब परमाणु का सावयव माना जाना चाहिये। सावयव होने से अनित्य होगा। २३ ॥

संयोग से परमाणु सावयव इसके अतिरिक्त परमाणु के सावयव व अनित्य होने का अन्य कारण है

संयोगोपपत्तेश्च ॥ १४ ॥ ४३६

[संयोगोपपत्तेः] संयोग की उपपत्ति-सिद्धि से [च] भी परमाणु सावयव एवं अनित्य है ।

संयोग को अव्याप्यवृत्ति माना जाता है। जिन दो द्रव्यों का परस्पर संयोग होता है वे एक दूसरे में समा नहीं जाते, प्रत्युत दोनों का कोई या एक भाग एक दूसरे से संयुक्त होता है। एक दूसरे से व्याप्य न होने से संयोग को

अव्याप्यवृत्ति मानाजाता है। जब एक परमाणु से दूसरा परमाणु संयुक्त होता है, तब वह पहले के एक ओर संयुक्त होगा। अन्य परमाणु पहले परमाणु के दूसरी ओर आकर मिलजाता है। पहले परमाणु के दोनों ओर दो अन्य परमाणु संयुक्त हैं। मध्यगत पहला परमाणु अन्य दो परमाणुओं को परस्पर नहीं मिलने देता। उनके मध्य में व्यवधान बना बैठा है। मध्यगत परमाणु एक ओर से एक परमाणु के साथ तथा दूसरी ओर से अन्य परमाणु के साथ संयुक्त है। दो के मध्य में व्यवधान तथा पर-अपर भाग से संयोग की स्थिति परमाणु को स्पष्ट सावयव सिद्ध करदगी है। 'भाग' एवं 'अवयव' एक अर्थ को कहनेवाले विभिन्न पद हैं। इस दशा में परमाणु का निरवयव व नित्य होना सन्दिग्ध प्रतीत होता है।

यद्यपि आचार्य ने वह बात प्रथम समझा दी है कि किसी कार्यद्रव्य का अल्पतम छोटे से छोटा कण परमाणु है। ऐसे द्रव्य का विश्लेषण-विभाजन होता हुआ जब सर्वांतिम स्तर पर पहुँच जाता है, और आगे उस अल्पतम कण का उसी रूप में [पृथिवी कण है, तो पृथिवीरूप में; जलीय कण है, तो जल रूप में] विभाजन होना असम्भव होजाता है, द्रव्य की उस स्थिति का नाम 'परमाणु' है। यदि आगे विभाजन सम्भव होगा, तो वह द्रव्य का अल्पतम परमाणु कण नहीं माना जायगा। इसलिए परमाणु में संस्थान अवयवसन्निवेश का होना सम्भव नहीं। वह दो परमाणुओं में व्यवधान अपने अस्तित्व के कारण करता है अवयवसन्निवेश के कारण नहीं। उत्पादक भूततत्त्व होना उसका अस्तित्व है। पूर्व-अपर भाग की कल्पना गौण है। उसका व्यवधायक अस्तित्व ही वह गुण है, जो उसमें पूर्व-अपर भाग की कल्पना करा देता है। वस्तुतः मुख्यरूप से परमाणु के कोई भाग नहीं होते। यदि भाग होते, तो उसी तत्त्व के रूप में उसके विभाजन की कोई रोक नहीं सकता। तब वह 'परमाणु' नहीं रहेगा। इमतिग मूर्त्त एवं संयोग के आधार पर जो प्रतिषेध है, वह परमाणु का प्रतिषेध न होकर परमाणु के कार्य का प्रतिषेध कहा जा सकता है ॥ २४ ॥

परमाणु की नित्यता अबाध्य—मूर्त्त द्रव्यों के आकार और परमाणुओं के संयोग का लक्ष्य कर परमाणुओं की सावयवता व अनित्यता को सिद्ध करनेवाले उक्त हेतुओं के विषय में आचार्य सूत्रकार ने बताया—

अनवस्थाकारित्वादनवस्थानुपपत्तेश्चा-

प्रतिषेधः ॥ २५ ॥ (४३७)

[अनवस्थाकारित्वात्] अनवस्थाकारी अनवस्था दोष के उद्भावक होने से [अनवस्थानुपपत्तेः] अनवस्था के उपपन्न-मुक्त न होने से [च] तथा [अप्रतिषेधः] प्रतिषेध अमंगत है (परमाणु की निरवयवता एवं नित्यता का)। परमाणु की निरवयवता और नित्यता पर सन्देह करते हुए शिष्य ने अपने

विचार की पुष्टि के लिए दो हेतु प्रस्तुत किये 'सूक्ष्ममता संस्थानोपपत्तेः' तथा 'सर्वसापपत्तेः' । इन हेतुओं से परमाणु को सावयव सिद्ध किया गया । आचार्य का कहना है ये दोनों हेतु परमाणु को सावयव बनाकर अनवस्था-दोष की उद्भावना के प्रयोजक होजाते हैं । कार्यद्रव्य के विभाजन का कोई अन्तिम स्तर अवश्य मानना चाहिये । यदि अन्तिम स्तर अभिमत परमाणु को मानकर उसे सावयव कहा जाता है, तो विभाजन की इस परम्परा का कही पर्यवसान न होने से अनवस्था-दोष प्रसक्त होगा । यदि ऐसी स्थिति का दाव नहीं माना जाता, तो वे हेतु सर्वत्र बहकासके । परन्तु ऐसा सम्भव नहीं, क्योंकि अवयव विभाग की परम्परा अन्त न होने पर न किसी वस्तु के यथार्थ परिमाण का और न गुरुत्व का ग्रहण होसकेगा । सभी वस्तुओं का परिमाण व गुरुत्व समान होना प्रसक्त होगा । प्रत्येक वस्तु के अवयवों की सीमा न होना द्रव्यमान का समानधर्म होने से सबका परिमाण व गुरुत्व आदि समान होगा । ऐसा होने पर विमज्ज्यमान पदार्थ का अपना वैयक्तिक अस्तित्व समाप्त होजायगा जो प्रत्यक्षादि समस्त प्रमाणों के विपरीत है । इसलिए कार्यद्रव्य व अवयव विभाग की परम्परा का कोई अन्तिम स्तर होना आवश्यक है, जिससे प्रत्यक्षादि प्रमाणसिद्ध पदार्थ का अस्तित्व निर्बाध बना रहसके । इससे वस्तुमात्र का पर्यवसान प्रलय-सर्वात्मना विनाश में एवं अभावरूप में होने से भी बचाजासकता है । फलतः कार्यद्रव्य के विभाजन-स्तर अन्तिम स्तर परमाणु का निरवयव व नित्य मानना पूर्णरूप से प्रामाणिक एवं संगत है ॥ २५ ॥

अवयवी अवयवातिरिक्त नहीं—इत प्रसंग में यह सिद्ध किया गया कि जो द्रव्य-पदार्थ बुद्धि का विषय होता है, वह अवयवी-तत्त्व है । इन्द्रियादि साधनों द्वारा घट पट आदि के रूप में जानेवाले ज्ञान का विषय अवयवी होता है । ऐसी स्थिति की वास्तविकता को और गहराई के साथ समझने की भावना से शिष्य आशंकित करता है ज्ञान के आश्रय पर अवयवी-रूप विषय का स्वीकार किया जाना सन्दिग्ध है, क्योंकि बुद्धि द्वारा तथाकथित विषय वस्तु का विवेचन करने पर अवयवों के अतिरिक्त वहाँ अन्य किसी का अस्तित्व प्रतीत नहीं होता । शिष्य-भावना को आचार्य ने सूत्रित किया

**बुद्ध्या विवेचनात् भावानां याथात्म्यानुपलब्धिस्तन्त्वपकर्षणे
पटसद्भावानुपलब्धिवत्तदनुपलब्धिः ॥ २६ ॥ (४३८)**

[बुद्ध्या] बुद्धि-ज्ञान द्वारा [विवेचनात्] विवेचन वस्तु का विश्लेषण करने से [तु] ता [भावानाम्] भावों-पदार्थों के [याथात्म्यानुपलब्धि] वस्तु-सत् होने की उपलब्धि नहीं होती, [तन्त्वपकर्षणे] एक-एक तत्त्व के खींचलिये-ज्ञान पर पट के पटसद्भावानुपलब्धिवत् । पट के सद्भाव की अनुपलब्धि के

समान [नद-अनुपलब्धि] वस्तुमात्र की अवयवी के रूप में) अनुपलब्धि सम्भन्धी चाहिये ।

ज्ञानग्राह्य विषय वस्तु की यथार्थता क्या है ? इस सम्भन्ध के लिये उदाहरणरूप में एक पट वस्त्र का दखिये । उसमें तन्तुओं के अतिरिक्त अन्य कोई वस्तु तत्त्व दिखाई नहीं देता । एक एक तन्तु का अलग कर देने पर उनके अतिरिक्त वहाँ और कुछ नहीं बचता, जो 'अलब्ध' होकर 'पट' बुद्धि का विषय कहा जाय । तात्पर्य है अवयवीरूप में ऐसा कोई तत्त्व नहीं है, जिस 'पट' नाम दिया जाय । इसलिये जो पदार्थ नहीं है, उसमें वैसा ज्ञान होना अयथार्थज्ञान है । फलतः पटज्ञान का मिथ्याज्ञान सम्भन्धा चाहिये । यदि यह यथार्थज्ञान हो, तो तन्तु अवयवों के अतिरिक्त वह अवयवीरूप विषय दिखाई देना चाहिये । यह दोनों आर स गने की फौम है । यदि पटादि बुद्धि का यथार्थ माना जाता है तो तन्तु-अवयवों का छूट देन पर अवयवी अलग दिखाई देना चाहिये, जो ज्ञान का विषय कहा जा रहा है । यदि न दीखने के कारण वस्तुतः उसका अभाव है तो 'पटज्ञान' का निश्चय ही मिथ्याज्ञान कहना होगा । इसका स्पष्टीकरण अपेक्षित है । अन्यथा अवयवी का अस्तित्व सन्दिग्ध बना रहेगा ॥ २६ ॥

अवयवों को अवयवरूप कहना व्याहृत आचार्य सूत्रकार ने समाधान प्रस्तुत किया-

व्याहृतत्वादहेतुः ॥ २७ ॥ (४३६)

[व्याहृतत्वात्] विरोधी होने से अपन कथन का), [अहेतु] उक्त हेतु साध्य का साधक नहीं ।

आशय उक्त के अवसर पर कहा गया भावों का बुद्धिपूर्वक विवेचन करने से वस्तुभूत (अवयवीरूप) भाव पदार्थ प्रतीत नहीं होता । यह कथन अपने में ही विरोधी है । यदि भाव नहीं है, तो विवेचन विश्लेषण किसका किया जा रहा है ? भाव का मान बिना विश्लेषण की बात बरना निराधार माना जाता है । भाव का विश्लेषण तथा 'भाव नहीं' ये दोनों वाक्य परस्पर-विरोधी हैं । यदि इस लवर कथन के महार पर भाव-तत्त्व अवयवी को भुलवाया जाता है, तो वस्तु के अवयव विवेक्षण की कोई सीमा स्वीकार न किए जाने में गत पन्द्रत्य सूत्र में प्रदर्शित अपारिज्जनक स्थिति सामन आजाती है । उसकी उपक्षा नहीं की जा सकती । २७ ॥

अवयवों का ग्रहण, आश्रय-अवयवों से पृथक् नहीं । भाव के अवयवीरूप में अवयवों से अतिरिक्त गृहीत न होने का कारण आचार्य सूत्रकार ने बताया

तदाश्रयत्वादपृथग्ग्रहणम् ॥ २८ ॥ (४४०)

[नद-आश्रयत्वात्] उन अवयवों के आश्रित होने में अवयवी भाव के

[अपृथग्ग्रहणम्] अवयवों में पृथक् रहकर अवयवों का ग्रहण नहीं होता । अथवा अवयवों के परस्पर पृथक् होजाने पर अवयवों का ग्रहण नहीं होता ।

कार्य-द्रव्य सदा कारण-द्रव्यों में आत्मलाभ करता, एवं वही आश्रित रहता है । जित द्रव्यों में परस्पर उपादानोपादेयभाव सम्बन्ध रहता है वहाँ उपादेय काय द्रव्य उपादान कारण द्रव्यों को छोड़कर नहीं रहता न तब उसका ग्रहण होता सम्भव है । विनिष्टमयासपूर्वक परस्पर सन्निहिता हुए अवयवों में ही अवयवों आत्मलाभ करता व गृहीत होता है । ऐसी दशा में जब अवयव परस्पर विनिष्ट करदिये जाते हैं तब अवयवों के उपलब्ध होने का प्रश्न ही नहीं उठता । विघटन में अवयवों का परस्पर सयोगविशेष न रहने पर अवयवों रह कहाँ जाता है ? तब उपलब्ध कैसे होजायगा ? जब विनिष्टमयासपूर्वक अवयव परस्पर सन्निहित रहते हैं तभी अवयवों उपलब्ध होता है, वह कारणों में आश्रित हुआ कारणों से अतिरिक्त सदाभाव के रूप में अवयवरूप में गृहीत होता है । पट आदि बुद्धि का वही विषय है ।

जहाँ द्रव्यों में परस्पर उपादानोपादेयभाव कारणकार्यभाव नहीं होता, वहाँ परस्पर आश्रिताश्रय होने पर आश्रितभाव गृहीत होता है, भने ही आश्रय न रहे । पाव में रखे फल आश्रयभूत पाव के न रहने पर भी गृहीत होते व विद्यमान रहते हैं । जब द्रव्यों में परस्पर कार्य कारणभाव की स्थिति आवश्यकरूप से मान्य होती है, तब अवयवों में आश्रित, पर अवयवों से अतिरिक्त अवयवरूप में पदार्थ की सत्ता को स्वीकार करना पड़ता है । केवल परमाणुवाद की कल्पना में अतीन्द्रिय परमाणुओं में जो वस्तुतत्त्व इन्द्रियद्वारा गृहीत होता है, उसके विषय में बुद्धिपूर्वक विवेचन करने में यह स्पष्ट होजाता है कि वह इन्द्रियग्राह्य पदार्थ अतीन्द्रिय परमाणुओं से भिन्न है । एवं ही पदार्थ अतीन्द्रिय और इन्द्रिय ग्राह्य ज्ञानात्म्य नहीं होसकता । अतः इन्द्रियग्राह्य द्रव्य पदार्थ का अतीन्द्रिय परमाणुओं से भिन्न मानना सर्वथा प्राप्ताधिक है । वही द्रव्य अवयवों है ॥ २८ ॥

अर्थज्ञान अवयवों का साधक अवयवरूप में पदार्थों का सदाभाव है, इस विषय में सूत्रकार ने अनु प्रस्तुत किया -

प्रमाणतश्चार्थप्रतिपत्तेः ॥ २९ ॥ ४८१

[प्रमाणत । प्रमाण स [च] तथा [अर्थप्रतिपत्तेः] पदार्थ की सिद्धि ज्ञान के कारण ।

कौन पदार्थ क्या है ? किस प्रकार से है, किस कारण से ऐसा है ? अथवा कौन पदार्थ नहीं है, और किस कारण से नहीं है - यह सब प्रमाण के अनुसार बुद्धिपूर्वक विवेचन करके निश्चय कियाजाना है । प्रमाणों के आधार पर पदार्थों की उपलब्धि होना बुद्धि द्वारा अथवा बुद्धिपूर्वक उनका विवेचन करना है ।

प्रमाणपूर्वक बृद्धि द्वारा कियगये विवेचन से समस्त शास्त्र, सब अनुष्ठान तथा शरीरधारियों के सब व्यवहार व्याप्त हैं, इसप्रकार के विवेचन के अधीन हैं। वस्तु की यथार्थता की परीक्षा करनेवाला व्यक्ति प्रमाणों के सहारे बृद्धिपूर्वक विवेचन करने पर यह निश्चय करलेता है, कौन वस्तु यथार्थ है, कौन नहीं। गंभी स्थिति में सब भावों का मिथ्या ग्रथवा अप्रामाणिक नहीं कहाजासकता ॥ २६ ॥

वस्तुमात्र अभाव नहीं - यदि प्रमाणों के अनुसार वस्तुस्थिति को स्वीकार नहीं कियाजाता, तो वस्तुमात्र का अभाव में पर्यवसान कहना अथवा सबको मिथ्या बताना भी सिद्ध नहीं कियाजासकता। इसीको सूचकार ने बताया

प्रमाणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम् ॥ ३० ॥ (४४२)

[प्रमाणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम्] प्रमाण की अनुपपत्ति तथा उपपत्ति से वस्तु का अस्तित्व सिद्ध होजाने पर सबका अभाव में पर्यवसान कहना असंगत है।

यदि वस्तुमात्र के अभाव की सिद्धि में प्रमाण प्रस्तुत कियाजाता है, तो प्रमाण का अस्तित्व स्वीकार कियजाने से वस्तुमात्र का अभाव है कहना अनुपपन्न होजाता है। यदि वस्तुमात्र के अभाव में कोई प्रमाण नहीं है, तो प्रामाण्यभाव से उसके अस्तिद्ध होनेपर वस्तुमात्र के अस्तित्व सिद्ध होजाता है। यदि प्रमाण के बिना वस्तुमात्र के अभाव को स्वीकार कियाजाता है, तो वस्तुमात्र के अस्तित्व को स्वीकार क्यों न कियाजाय ? फलतः वस्तुमात्र का अभाव कहना सर्वथा अप्रामाणिक एवं अनुपपन्न है। ३० ॥

वस्तुसत्ता-ज्ञान भ्रान्त - शिष्य जिज्ञासा करता है प्रमाण से पदार्थ का अस्तित्व भले प्रतीत हो पर सम्भव है यह वास्तविक अस्तित्व न हो। उस स्वप्न में पदार्थ प्रतीत होता है, पर वस्तुतः उनका अस्तित्व नहीं रहता। शिष्य भावना को आचार्य ने सूत्रित किया -

स्वप्नविषयाभिमानवदर्थं प्रमाणप्रमेयाभिमानः ॥ ३१ ॥ (४४३)

[स्वप्नविषयाभिमानवत्] स्वप्न में विषयी-पदार्थों के अभिमान मिथ्याज्ञान के समान [अप्रम] यह [प्रमाण-प्रमेयाभिमानः] प्रमाण-प्रमेय - विषयक मिथ्याज्ञान है।

स्वप्न में नदी-नाले, पर्वत-नगर आदि विषयों का अस्तित्व नहीं रहता, न होने पर भी जान होता है, और उस दशा में उनका अस्तित्व वास्तविक जैसा लगता है। उसी के समान साधारण जगत्-व्यवहार में यह प्रमाण है यह प्रमेय है इत्यादि ज्ञान का होना भी मिथ्या है जब प्रमेय ज्ञान का विषय ही नहीं, तो उसके प्रमाण ज्ञानसाधन का प्रश्न ही नहीं उठता। इसलिए प्रमाण की उपपत्ति अनुपपत्ति से वस्तु के सद्भाव को सिद्ध करने का प्रयास युक्त प्रतीत नहीं होता ॥ ३१ ॥

स्वप्न-दृष्टान्त की पुष्टि में जागृत दशा की कतिपय परिस्थितियों को आचार्य ने निर्देश किया

मायागन्धर्वनगरमृगनृष्णिकावद्वा ॥ ३३ ॥ ४४४,

[मायागन्धर्वनगरमृगनृष्णिकावत्] माया, गन्धर्वनगर और मृगनृष्णा के समान [वा अथवा

न केवल स्वप्न में ऐसा होता है कि विषय न रहता हो, प्रत्युत जाग्रत दशा में भी अनेक प्रसंग ऐसे आते हैं, जहाँ विषय का अस्तित्व नहीं रहता, परन्तु प्रतीति होती है। माया इन्द्रजाल का नाम है। जब ऐन्द्रजालिक मायावी अनेक प्रकार की वस्तुओं का चमत्कारपूर्ण प्रदर्शन करता है, तब दर्शकगण की दृष्टि में उन वस्तुओं का वहाँ वास्तविक अस्तित्व नहीं रहता। वस्तु क न रहने भी उसकी प्रतीति होना मायारूप है, मिथ्या है।

कभी-कभी ऊपर अन्तरिक्ष की ओर देखने पर नगर जैसा दृश्य प्रतीत होता है। सकान, सड़कें, बाजार, यातायात आदि सब चिह्न नगर-जैसा प्रतीत होते हैं। पर वहाँ किसी प्रकार नगर का अस्तित्व उपपन्न नहीं। न ऐसा होना सम्भव है। इसप्रकार प्रतीयमान नगर को गन्धर्वनगर कहा जाता है। ऐसी प्रतीति मिथ्याज्ञान है।

मौसम गरम है, रेतोले मैदान दूर तक फैला है। पानी का कहीं ग्राम पास नाम नहीं। हरिणों का प्यासा झुण्ड पानी की तलाश में चलता है। सामने क्षितिज तक फैला दिखाई देता रेतोला मैदान बह्राते सागर-जैसा दृश्य उपस्थित करता है। पानी की एक बूंद नहीं, तब लहराते समुद्र का दीखना मिथ्या कहा जायगा। इसीप्रकार जागृत की प्रतीति, एव प्रमाण-प्रमेय आदि का व्यवहार सब मिथ्या है। स्वप्न एव जाग्रत दोनों दशा इस परिस्थिति की वास्तविकता को स्पष्ट करती हैं। फलतः वस्तुमात्र का अस्तित्व सन्दिग्ध हो जाता है ॥ ३२ ॥

वस्तुसत्ता ध्येयार्थ है आचार्य सूत्रकार ने समाधान प्रस्तुत किया—

हेत्वभावादसिद्धिः ॥ ३३ ॥ ४४५,

[हेत्वभावान्] हेतु के न होने से [असिद्धि] सिद्धि नहीं होने, वस्तुमात्र के अभाव की,

स्वप्न में विषयों की प्रतीति के समान यदि प्रमाण-प्रमेय व्यवहार मिथ्या कहा जाता है, तो जागरित अवस्था में विद्यमान विषयों की सत्य उपलब्धि के समान प्रमाण-प्रमेय व्यवहार का सत्य न माना जाय—इसमें कोई हेतु नहीं है। जागरित दशा में वस्तु की प्रत्यक्ष उपलब्धि होने से वस्तुमात्र का अभाव स्वीकार नहीं किया जा सकता।

यह भी नहीं कहा जा सकता कि स्वप्न में प्रतीयमान पदार्थों का सर्वथा अस्तित्व नहीं है। जागृत दशा में जिन पदार्थों का अनुभव व्यक्ति को होता है, स्वप्न में तीव्र स्मृति के कारण वे भी पदार्थ उसमें आते हैं। तात्पर्य है जागृत दशा के अनुभव में जो संस्कार आत्मा में बंठ जाते हैं, स्वप्न में महासहयोग से तीव्र संस्कार उन पदार्थों की स्मृति कराने में समर्थ हो जाते हैं। ऐसी स्थिति में स्वप्न के प्रतीयमान पदार्थों का तिनान्त मिथ्या नहीं कहा जा सकता।

शका हो सकती है जागृत पर क्योंकि स्वप्न के पदार्थ उपलब्ध नहीं होते, इसलिए उनके मिथ्या होने में कोई बाधा नहीं होनी चाहिए। यदि वे सत्य होते, तो जागृत पर भी उपलब्ध हुआ करते, जैसे जाग्रत दशा में अन्य सत् पदार्थ उपलब्ध होते हैं।

यह शंका ठीक नहीं। शका करते हुए शकावादी इसका समाधान भी स्वयं कर गया, यह कहकर कि जागृत दशा में जैसे अन्य सत् पदार्थ उपलब्ध होते हैं इसका तात्पर्य है जाग्रत दशा में उपलब्ध पदार्थों का वह मद्रूप स्वीकार करना है।

इसके अतिरिक्त जाग्रत पर स्वप्न विषय की अनुपलब्धि कहने से यह स्पष्ट होता है कि अनुपलब्धि का होना विषय की उपलब्धि पर आधारित रहना है। एक विद्यमान ज्ञात विषय की देशान्तर-कालान्तर में अविद्यमानता को अनुपलब्धि प्रकट करती है। इस प्रकार विषय की अनुपलब्धि का होना, उसकी पूर्वकालिक उपलब्धि व विद्यमानता का सिद्ध करता है। इस प्रकार 'प्रतिबोधेऽनुपलम्भान्' (जाग्रत पर स्वप्न विषय के अनुपलम्भ से हेतु अभाव को सिद्ध करने के विपरीत, वस्तु की विद्यमानता को सिद्ध करने में सफल दिखाई देता है। किसी वस्तु का अभाव तभी कहा जाता है, जब वह उपलब्ध न हो रही हो। अभाव की प्रतीति से पूर्व उसकी विद्यमानता निश्चित होती है।

यदि स्वप्न और जाग्रत दोनों अवस्थाओं में वस्तु का अभाव है, तो अनुपलम्भ का सामर्थ्य ही नष्ट हो जाता है क्योंकि अनुपलम्भ पूर्व-उपलब्ध वस्तु का सम्भव है जब दोनों अवस्थाओं में वस्तु का अभाव माना जाता है, तब अनुपलम्भ का आधार प्रतियोगी न रहने से उसका अस्तित्व निष्कल हो जाता है। अथवा जाग्रत दशा में वस्तु के अन्व सामान्य वस्तु पर दृष्टि में और अमन्व, माया, मृगवृक्षा आदि में दोनों प्रकार की प्रतीति से वस्तु तत्त्व के सर्वात्मना अनुपलम्भ का कवन निरर्थक हो जाता है; क्योंकि तब भी वस्तु के सद्भाव का प्रत्यक्ष अनुभव प्रबल रहता है अनुपलम्भ पूर्वानुभूत वस्तुसत्तापक्ष हानि से निरन्तर दुर्बल।

स्वप्नगत विषयों की तुलना जाग्रत में अनुभूत विषयों के साथ करना सर्वथा अप्रामाणिक है। स्वप्न में विषय की प्रतीति का निमित्त कवन तीव्र

संस्कार है, जिसमें उन-उन विषयों की स्मृति व्यूत्क्रमरूप में तब उभर आती है। परन्तु जाग्रत दशा में वह स्मृति न हाकर अपने विभिन्न निमित्तों के अनुसार अनुभव का रूप होता है। स्वप्न और जाग्रत के भेद को स्पष्टरूप में इसप्रकार समझ लेना चाहिए स्वप्नदर्शी का स्वप्न में किसी से गंधर्ष होजाने पर यदि विरोधी की तलवार उसकी गर्दन पर पड़ती है तो गर्दन का कटना तो अलग रहा, उसमें खुरच भी नहीं आती। पर जाग्रत में किसीकी गर्दन पर तलवार का प्रहार होने पर जो परिणाम होता है, उसे प्रत्येक विचारशील व्यक्ति जानता है, जो स्वप्न जाग्रत को समान समझकर स्वप्नगत विषयों के अभाव की तुलना में जाग्रत विषयों को भी उसीप्रकार अभावरूप समझता है, वह अपनी गर्दन पर तलवार का प्रहार करवाकर देखले, मता लगजायगा, वस्तु का भाव है, या अभाव।

प्रवाश के न हान पर रूप दिखाई नहीं देता, उसका तात्पर्य है रूप का प्रत्यक्ष अनुभव प्रकाश की विद्यमानता में होता है। इसीप्रकार जाग्रत दशा में वस्तु की उपलब्धि में उसका सत्त्व, तथा स्वप्नगत विषय की अनुपलब्धि में उसका असत्त्व सिद्ध होता है। फलतः यह निश्चित है अभाव की सिद्धि-प्रथम भाव की सिद्धि को स्वीकार किए बिना सम्भव नहीं।

यह कहागया स्वप्न में विषय की प्रतीति स्मृतिमात्र है, उसका निमित्त तीव्र संस्कार आदि रहता है। इसीकारण स्वप्नों में विविध प्रकार का विकल्प देखा जाता है। कोई स्वप्न भयावह, कोई प्रमोद एवं रमणीयता में मिश्रित रहता है। किन्हीं में ये दोनों नहीं रहते। कभी स्वप्न ही दिखाई नहीं देता। यह सब स्थिति विशेष निमित्त के बिना नहीं होसकती। संस्कार के अतिरिक्त अन्य कोई निमित्त वहाँ कल्पना नहीं कियाजासकता। संस्कार अनुभवजन्य होता है। वह केवल जाग्रत दशा में सम्भव है। यह दशा अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखती है, जबकि स्वप्न नहीं। स्वप्न-दशा की गरिस्थितियाँ जाग्रत पर निर्भर करती हैं। इसविषय स्वप्नगत प्रतीति के समान जाग्रत का प्रमाण-प्रमेय व्यवहार मिथ्या है (स्वप्नविषयाभिमानवदयः प्रमाणप्रमेयाभिमानः, ३१) यह कथन सर्वथा असंगत है ॥ २३ ॥

स्वप्न का आधार जाग्रत स्वप्न स्मृतिमात्र है, वह जाग्रत अनुभवों पर निर्भर करता है; वह उल्टे जाग्रत पदार्थों के अभाव का साधक नहीं होसकता। आचार्य सूत्रकार ने इस वास्तविकता को बताया —

स्मृतिसंकल्पवच्च स्वप्नविषयाभिमानः ॥ ३४ ॥ (४४६)

[स्मृतिसंकल्पवच्च] स्मृति और संकल्प के समान [च] तथा [स्वप्न-विषयाभिमान] स्वप्न में विषय का ज्ञान होता है।

स्मृति और सकल्प दोनों पहले अनुभव किये पदार्थ के विषय में होते हैं । इसीप्रकार स्वप्न पूर्व अनुभूतविषयक होता है । पहले अनुभव किया गया वह पदार्थ असत् नहीं होता , इसलिए स्वप्नविषयक प्रतीति का असद्विषयक नहीं कहा जा सकता । स्वप्न-प्रतीति जागरित-अनुभव पर आधारित रहती है , वह अपने आधार का विनाश करे यह सम्भव नहीं । उस दशा में वह अपने नाश के लिए सिद्ध होगी ।

स्वप्नदर्शी व्यक्ति जब जागजाता है, वह स्वप्न में देखे पदार्थों का प्रति सधान करता है, उसे याद करता है मैं यह पदार्थ देखा । जागते पर वह उस पदार्थ को स्वरूप से न पाकर उस प्रतीति का मिथ्या कहता है । उनका मिथ्या समझा जाता जागजाने पर होनेवाली बुद्धिवृत्ति के कारण है । यदि ये दोनों (स्वप्न-जागरितप्रतीति) समान हो, तब एक का साधन बनाना निरर्थक होगा । वह स्वप्न-प्रतीति अपने मूल जाग्रद्विषयक प्रतीति की बाधा करेगी । तब किमकी तुलना से उसके मिथ्यात्व का उपपादन होगा ?

जो पदार्थ जैसा नहीं है, उसका वैसा समझलेता मिथ्या कहा जाता है । तात्पर्य है मिथ्या की कसौटी सत्य है । किसी को मिथ्या-सत्य के मुकाबले में ही कहा या समझा जा सकता है । अपुरुष स्थाणु में पुरुष-ज्ञान का मिथ्या तभी कहा जा सकता है, जब पुरुष में पुरुष ज्ञान को सत्य माना जाय । स्वप्न में देखे हाथी या पर्वत को मिथ्या तभी कहा जा सकता है, जब जागरित में देखे हाथी व पर्वत को सत्य स्वीकार किया जाता है । यह विषय की प्रतीति प्रधान है स्वप्न-प्रतीति गौण है, क्योंकि वह पहले के आश्रित है, तथा उसके वास्तविक स्वरूप मिथ्यात्व की जानकारी भी प्रधान के भरोसे पर रहती है । इस सबके फलस्वरूप वस्तुमात्र को मिथ्या बताना सर्वथा असंगत है ॥ ३४ ॥

मिथ्याज्ञान यथार्थ पर आश्रित वस्तुविषयक मिथ्याज्ञान वस्तु के यथार्थ-ज्ञान पर निर्भर रहता है । आचार्य सूत्रकार ने बताया—

मिथ्योपलब्धिर्विनाशस्तत्त्वज्ञानात् स्वप्नविषयाभिमानप्रणाशवत् प्रतिबोधे ॥ ३५ ॥ (४४७,

[मिथ्योपलब्धिर्विनाश] मिथ्या उपलब्धि ज्ञान का विनाश होता है [तत्त्वज्ञानात्] तत्त्वज्ञान यथार्थज्ञान से [स्वप्नविषयाभिमानप्रणाशवत्] जिस स्वप्न में विषय की उपलब्धि ज्ञान का नाश हो जाता है [प्रतिबोधे] जागजाने पर ।

ऊपर से कटे हुए पेड़ के ठूँठ जैसे तने में भूट पड़ा होनेपर प्रकाश की न्यूनता होने पर) दूर से व्यक्ति को 'यह पुरुष है' ऐसा ज्ञान हो जाता है । इस ज्ञान में भय, आसङ्का आदि आन्तर कारण तथा प्रकाश की न्यूनता तथा दृष्टि की

दर्शयता आदि वाह्य कारण होते हैं। इस प्रकार स्थाणु टूट म पूरण का ज्ञान मिथ्या-उपलब्धि है मिथ्याज्ञान है। स्थाणु में यह स्थाणु है। समप्रकार का ज्ञान तत्त्वज्ञान है। किसी विषय के तत्त्वज्ञान से उस विषय के मिथ्याज्ञान की निवृत्ति होजाती है। पर विषय की निवृत्ति नहीं होती। ज्ञान की दास्य दशाग्रा [मिथ्या-यथार्थ] म विषय ही स्थिति एक समान बनी रहती है। स्थाणु अपनी जगह स्थाणु रहता है पृष्ठ अपनी जगह पृष्ठ। केवल बुद्धि वृत्ति अथवा ज्ञान बदलता है। मिथ्या की जगह यथार्थ होजाता है। विषय दोनों दशाग्रा में स्वरूप से विद्यमान रहता है। इसीलिए मिथ्याज्ञान म वस्तु का अभाव कहना असंगत है।

ठीक इसी प्रकार स्वप्न में होतवाली प्रतीति का जागतेपर होतवाले ज्ञान से नाश होजाता है। स्वप्न में दीखनेवाले पर्वत, नदी जंगल, नगर हाथी, घोड़े, सवारी, सड़क, साथी, अनेक व्यक्ति आदि पदार्थों का स्वप्नदर्शी व्यक्ति के ज्ञान ज्ञान पर विनाश नहीं होता। व सब अपनी अपनी जगह, स्वप्न कारण दोनों अवस्थाओं में विद्यमान रहते हैं। जाग्रत-दशा में जब व्यक्ति पर्वत, नदी आदि का चिन्तन करता है, तब ये पदार्थ चिन्तन करनेवाले व्यक्ति के समीप नहीं आते न व्यक्ति उनके समीप जाता है। जाग्रत दशा म व्यक्ति उस यथार्थ स्थिति को जानता है। स्वप्न क ज्ञान में यही मिथ्यात्व है कि स्वप्नदर्शी अपने आपका इन पदार्थों के साथ पाता है। इसमें निद्रा-दाप निमित्त होता है। जाग्रत का चिन्तन और स्वप्न का यह ज्ञान दोनों स्मृतिरूप है। पर स्वप्न में पदार्थों का मार्मिक स्मृतिरूप में न भावसर अनुभवरूप में भाव रहा होता है। निद्रा-दाप से स्मृत्यश भुक्त होजाता है। यह उस ज्ञान का मिथ्यात्व है। जाग्रत पर यथार्थता का बोध होने से स्वप्नगत मिथ्याज्ञान की निवृत्ति होजाती है। उस ज्ञान का विषय वस्तुतत्त्व वही का नहीं बना रहता है।

मिथ्याज्ञान की यही स्थिति माया गन्धान्तर, समलम्बित आदि म सम भली चाहिए। इस सब प्रमाणा में होतवाला ज्ञान अतीवस्थित' है जो भेदा नहीं है, उसमें वैसा ज्ञान होजाता। यहाँ भी उस मिथ्याज्ञान विषय-ज्ञान का प्रतिबोध होता है, वस्तुतत्त्व का नहीं। माया आदि स्थान में मिथ्याज्ञान के कारण को इसप्रकार समझना चाहिए।

माया - जब मायावी, ऐन्द्रजालिक जिस किसी वस्तु म प्रदर्शन करना चाहता है, उसका आधार या निमित्त कोई अवश्य रहता है। उस प्रदर्शन का आधार या निमित्त अभावमात्र नहीं होसकता। जैसे मान नीलम रंग का प्रदर्शन करना चाहता है; वह प्रतीक सदा का लकड़ी अथवा लकड़ी का समीप से बना कोई वसा द्रव्य लकड़ी का प्रदर्शन करता है। दर्शकों का यह निष्कर्ष बनता है प्रदर्शन में सर्व दिखाया गया है वस्तुतत्त्व वह सर्व नहीं जाना दर्शकों के इस मिथ्याज्ञान का आधार व निमित्त वस्तुतत्त्व सर्व का प्रथमज्ञान तथा उस

समय प्रदर्शित मर्ग-सदृश वह दृश्य है। दर्शको को मिथ्याज्ञान कराना गन्द्रजालिक का लक्ष्य है। पर वह स्वयं उस मिथ्याज्ञान से अभिभूत नहीं होता, उस वस्तु-तत्त्व का पथार्थज्ञान रहता है। इसीका नाम माया है। यहाँ प्रदर्शित वस्तु का उभार अभाव से न होकर किसी वस्तु-तत्त्व से होता है। इसलिए वस्तुमात्र का अभाव में पर्यवसान कहना असंगत है।

गन्धर्वनगर — जब भूमि के समीप का अन्तरिक्ष कोहरा आदि से भरा रहता है, अथवा मरु-भूमि में नीचे वायुवग से धूलकण उड़कर सूक्ष्म बालू के अणु अन्तरिक्ष में उड़ने रह जाते हैं; तब सूर्य-किरणों से प्रकाशित भूस्थित नगर समीप के कोहरा अथवा बालू-अणु से पूरित अन्तरिक्ष में प्रतिबिम्बित हो उठता है। नगर के ऐसे प्रतिबिम्ब को साहित्यिक भाषा में 'गन्धर्वनगर' कहा जाता है। यह स्थिति अभावमात्र में नहीं उभरती। स्थिति को जन्म देनेवाले निमित्त उक्त विवरण में स्पष्ट हैं। जब ऐसी स्थिति नहीं होती, तब 'गन्धर्वनगर' जैसी कोई चीज दिखाई नहीं देती।

मृगच्छिन्ना — रेतीले मैदानों में भरी दूधहरी के समय सूरज की तीखी किरणों से बालू के कण चमक उठते हैं। उस समय वायु की मन्दगति से भूमि के ऊपर लगते हुए पदार्थ में प्रकाश की लहर-सी चलनी हुई दूर से प्रतीत होती है। दूरस्थित व्यक्ति बालुकण और ऊँचाई की संस्पृष्टि से उभरती हुई स्थिति में बालू आतप तथा जल के समान गूण शुक्लरूप एवं लहरा को दृग्गन्धन करपात्र है, विशेष धर्म को नहीं समीप जाने पर बालू एवं आतप की विशेष स्थिति का ज्ञान हो जाने पर पहला जल विषयक मिथ्याज्ञान प्रतिषिद्ध हो जाता है। ज्ञान के निमित्तभूत वस्तुतत्त्व की स्थिति, स्वरूप में बिना किसी विपर्यय के बराबर उसीप्रकार बनी रहती है।

ऐसे भ्रम का शिकार रेतीले मैदानों में मृग प्रायः होता है। वह दूर में आगे जल धाराओं को लहराते देखता है। प्यास में लड़पता हुआ उस आर दौड़ता है, पर समीप जाकर रेत के शिवाय कुछ नहीं पाता। आगे मँड़ उठाकर देखने पर वही लहराती जलधारा जैसा दृश्य प्यासा मृग उमी लानेमा में दौड़ता दौड़ता दमता डबता है। इसी कारण विचारशील व्यक्तियों ने इस स्थिति को 'मृगच्छिन्ना' नाम दिया है।

भरी गरमी के वैशाख-जैष्ठ महीनों के दिना में दूर तक जानकर डाले हुए नगे खेतों का मैदान भी इस दृश्य को उभार देता है। कोई भी व्यक्ति ऐसे मैदान के एक ओर बैठा हुआ उन लहरों का ग्राह्यत्कार कर सकता है। स्पष्ट है, यह स्थिति अभावमात्र में नहीं उभरती। इससे निमित्त साधन स्थिति के विवरण से सर्वजन्तुवर्धित हैं। ऐसी स्थिति के आधार पर मिथ्याज्ञान वही किसी काल में किसी व्यक्ति को होता है, सर्वत्र सबको नहीं। यह व्यवस्था उक्त

स्थिति के नैमित्तिक ज्ञान का प्रमाणित करती है जो इस तथ्य का साधन है कि यह स्थिति अभावमात्र से नहीं उभर सकती, अन्यथा अभाव के सर्वत्र गमान होने से सबका सर्वत्र ऐसी प्रतीति होती रहती।

ज्ञान का द्वैविध्य प्रत्येक व्यक्ति के अनुभव में आता है यथार्थज्ञान और मिथ्याज्ञान। जब ऐन्द्रजालिक माया का प्रदर्शन करता है तब उस वस्तु का यथार्थ-ज्ञान रहता है। सोंप की जगह जिस द्रव्य का वह दिखाना रहा है, उसे अच्छी तरह जानता है। परन्तु दर्शकगण यही समझता है कि उसने सोंप दिखाया है, उसका ज्ञान मिथ्याज्ञान है। इसीप्रकार दूरस्थित व्यक्ति का अन्तर्गन्धर्व-नगर तथा सामन्त रीतल मैदान में लहराना जल दिखाई देता है यह मिथ्या ज्ञान है। जो व्यक्ति उस प्रदर्श के समीप स्थित है उस गन्धर्वनगर आदि दिखाई न देकर जो वस्तु जैसी है वैसी दिखाई देती है उसका ज्ञान यथार्थज्ञान है। ठीक ऐसे ही स्वप्न की प्रतीति मिथ्या, तथा जागृत पर उसके विषय का ज्ञान यथार्थ है। ज्ञान को यह सब स्थिति वस्तु के अस्तित्व का स्वीकार न कर अभावमात्र तत्त्व मानने पर सम्भव नहीं हो सकती, ३५ ॥

मिथ्याज्ञान का अस्तित्व पदार्थ का सद्भाव का उपपादन कर आचार्य सूत्रकार ने मिथ्याज्ञान के सद्भाव का सिद्ध करने के लिए कहा

बुद्धेश्चैवं निमित्तसद्भावोपलम्भात् ॥ ३६ ॥ (४४८)

[बुद्ध] बुद्धि ज्ञान मिथ्याज्ञान का [च भो [एवम्] इसप्रकार (वस्तुसद्भाव व समान सद्भाव है) निमित्तसद्भावोपलम्भात्] निमित्त-कारण तथा सद्भाव मिथ्याबुद्धि के की उपबन्धि होने से,

जैसे वस्तु के सद्भाव का प्रतिषेध नहीं किया जा सकता, ऐसे ही मिथ्या-बुद्धि का प्रतिषेध अशक्य है। क्याकि मिथ्याबुद्धि के कारण भी उपलब्ध होते हैं और यथावसर प्रत्येक व्यक्ति उसका ग्रहण करता है। जिस कार्य के निमित्त उपलब्ध होता और वह कार्य सवेद्य हो, ग्रहण किया जाना हो; ऐसे कार्य के अस्तित्व का नकार नहीं किया जा सकता। मिथ्याज्ञान भी ऐसा कार्य है। उसका सद्भाव प्रामाणिक है। ३६ ॥

मिथ्याज्ञान के प्रकार आचार्य सूत्रकार ने मिथ्याज्ञान के द्विविध निमित्त का निर्देश किया -

तत्त्वप्रधानभेदाच्च मिथ्याबुद्धेर्द्विविध्योपपत्तिः ॥ ३७ ॥ (४४९)

[तत्त्वप्रधानभेदात्] तत्त्व एवं प्रधान के भिन्न होने से [च] तथा [मिथ्याबुद्धे] मिथ्याज्ञान निमित्त का [द्विविध्योपपत्तिः] द्विविध होना निश्चित है।

स्थाणू मे पुरुष का ज्ञान हीना मिथ्याज्ञान है। स्थाणु और पुरुष दोनों क बिना इसका होना सम्भव नहीं। इस मिथ्याज्ञान मे ये दोनों अपेक्षित है, दोनों निमित्त है। यथा स्थाण तत्त्व ३, अथवा सदभाव यथाथ है। पुरुष यहाँ 'प्रधान' है क्योंकि प्रतीति मे उसीका आभास हो रहा है। इन दोनों का परस्पर भेद है, इसीकारण स्थाणू मे पुरुष का ज्ञान मिथ्याज्ञान है। यदि इनमे भेद न होता तो यह ज्ञान मिथ्याज्ञान न कहलाता। इन दोनों के सामान्य धर्मों का ग्रहण होने तथा विशेषधर्मों का ग्रहण न होने से यह ज्ञान उभरता है। तात्पर्य है वहाँ दो भिन्न पदार्थों के केवल समानधर्म का ग्रहण होता है वही ऐसा ज्ञान उभार मे आता है। रज्जु मे सर्प का ज्ञान, ध्वजा या पनाका मे वगुल का ज्ञान हेने में वस्तुतः का ज्ञान ऐसा ही मिथ्याज्ञान है। रस्सी मे घँस का ज्ञान कभी नही होता। क्योंकि वहाँ बाह्य आकार मे किसी प्रकार के समान धर्म की सम्भावना नहीं। ऐसे मिथ्याज्ञान के लिए दो भिन्न पदार्थों के समानधर्म का ज्ञान होना व्यवस्थित है। जो वादी वस्तुतत्त्व का स्वीकार न कर केवल अभाव व अस्तित्व को मानता है, ऐसी स्थिति मे वस्तुभेद न रहने से कही भी मिथ्याज्ञान का होना सम्भव न होगा।

यदि फिर भी आग्रहवश मिथ्याज्ञान का हीना स्वीकार किया जाना है तो गन्ध आदि विषया मे गन्धज्ञान आदि हीना मिथ्याज्ञान हीना चाहिए, जो वस्तुतः तत्त्वज्ञान है। क्योंकि इनमे 'तत्त्व' और 'प्रधान' के सामान्य धर्म का ग्रहण नहीं होता। अन्यथा जगत्-व्यवहार का ही विशेष हाजायगा जो किररी प्रमाण मे सिद्ध नहीं। फलतः मिथ्याज्ञान अनुभवसिद्ध है, और उसका निमित्त दो भिन्न पदार्थों के समानधर्म का ज्ञान। इसप्रकार मिथ्याज्ञान वा अस्तित्व वस्तुतत्त्व ही सिद्धि मे प्रयोजक होता है। ऐसी स्थिति मे यह कहना कि प्रमाण-प्रमेय का ज्ञान मिथ्या है, सर्वथा असंगत है ॥ ३१ ॥

तत्त्वज्ञान के साधन—प्रमेय सूत्र [१।१।६] मे गठित प्रमेयों मे आदि के आत्मा और अन्त के अपवर्ग को छोड़कर दोष शरीरादि दृष्टान्त प्रमेय दोषों के निमित्त हैं। दोषों की निवृत्ति के लिए प्रस्तुत प्रसङ्ग के पारम्भ [४।२।१] मे तत्त्वज्ञान का निर्देश किया। निष्पत्ति जिज्ञासा करना है वह तत्त्वज्ञान उत्पन्न कैसे होता है? आचार्य ने बताया

समाधिविशेषाभ्यासात् ॥३८॥ (४५०)

[समाधिविशेषाभ्यासात्, समाधिविशेष के अभ्यास से, अथवा समाधि के लिए विशेष अभ्यास से समाधिदशा प्राप्त हो ज्ञान पर तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता है।]

बाह्य विषयों से सुविचारपूर्वक इन्द्रियों का हटाकर तथा मन की वृत्तियों

का प्रयत्न एवं अभ्यासपूर्वक निरोध करके उसे आत्मा के साथ जोड़लेना समाधि का स्वरूप है। इन्द्रियाँ स्वभावतः बाह्य विषयों की ओर आकृष्ट रहती हैं। गुरु एवं शास्त्र आदि के उपदेश तथा प्राक्तन संसार आदि निमित्तों से जब व्यक्ति की तत्त्वज्ञानात्मा उत्पटरूप में उभरती है, तो वह बाह्य विषयों की ओर से विरक्त-सा होजाता है। इन्द्रियों की प्रवृत्ति उस ओर शिथिल होजाती है। तब मानसवृत्तियाँ बाहर की ओर का चिन्तन न कर आत्मतत्त्व के चिन्तन में अग्रसर होने लगती हैं। अष्टांग योग, गायत्री व प्रणव का जप तथा अन्य शास्त्रीय उपायों के निरन्तर अभ्यास से समाधि दशा प्राप्त होजाती है। तब इन्द्रियाँ बाह्य विषयों से ज्ञानार्पण का साधन नहीं बनती। यह स्थिति तत्त्वज्ञान का प्रकाशित करने में समर्थ होती है।

पातञ्जल योगदर्शन, उपनिषद् एवं अष्टात्मविषयक बाङ्मय में इस अवस्था (समाधिदशा) का प्राप्त करने के लिए विविध उपायों व साधनों का उल्लेख साक्षात्कृतधर्मा आचार्यों ने किया है। उन उपायों के अनुष्ठान से समाधि-लाभ निश्चय होजाता है। यही तत्त्वज्ञान की स्थिति है ॥ ३८ ॥

विषय-प्राबल्य समाधि में बाधक विषयों की ओर इन्द्रियों के प्रबल आकषण का मिचर करते हुए शिथिल आसक्त करता है। आचार्य ने शका को सूचित किया -

तार्थविशेषप्राबल्यात् ॥ ३९ ॥ (४५१)

[न] नही युक्त प्रतीत होता उक्त कथन [तार्थविशेषप्राबल्यात्] अर्थ-विशेष गन्ध आदि विषयों के अति प्रबल होने के कारण।

समाधि-दशा प्राप्त होजाने पर इन्द्रिय अर्थ सन्निकर्षब्रह्म ज्ञान उत्पन्न नहीं होता, यह कथन युक्त नहीं है। इच्छा न होते हुए भी विषय इतने प्रबल होते हैं कि इन्द्रियों के शासन आन पर इन्द्रियों मनसहित बलपूर्वक उधर खिंच-जाती हैं। बड़े-बड़े योगी महात्मा इससे अभिभूत होजाते हैं। विश्वामित्र, पराशर आदि का इतिहास इसका साक्षी है। उनके अतिरिक्त साधारण अवस्था में योगी जब समाधिस्थित होता है। मेघ आदि की घंटा गर्जना होने पर बलान्ध ध्वनि श्रोत्र-इन्द्रिय को प्रभावित करदेती है। यद्यपि योगी की अपनी इच्छा शब्द सुननेकी नहीं होती। ऐसी स्थिति में समाधिदशा का बने रहना सम्भव प्रतीत नहीं होता ॥ ३९ ॥

इसके अतिरिक्त भूख, प्यास आदि भी योगी को तगकर समाधि-दशा को विघटित करदेती है। आचार्य ने इसे सूचित किया—

क्षुदादिभिः प्रवर्त्तनाच्च ॥ ४० ॥ (४५२)

[क्षुद् आदिभिः] भूख-प्यास आदि के कारण [प्रवर्जनात्] प्रवृत्ति हो-
जाने से (योगी की) [च] भी ।

समाधि अवस्था प्राप्त होजाने पर जब तक देह विद्यमान रहता है भूख-
प्यास, गरम सरद, रोग तथा अन्य देहसम्बन्धी आवश्यक कार्यों के लिए योगी को
विषयो की ओर आकृष्ट होना पड़ता है । न चाहते हुए भी योगी को इसप्रकार
के बाह्य ज्ञानों का होते रहना अनिवार्य है । तब निरन्तर एकाग्रता का होना
सम्भव नहीं रहता । ऐसी दशा में यह कहना कि समाधिलाभ होजाने पर इन्द्रिय
अर्थ के सन्निकर्ष से ज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती असंगत है ॥ ४० ॥

संस्कार, समाधिलाभ में सहयोगी आचार्य सूत्रकार ने आशका का
समाधान किया

पूर्वकृतफलानुबन्धात् तदुत्पत्तिः ॥ ४१ ॥ (४५३)

[पूर्वकृतफलानुबन्धात्] पूर्व-जन्म में किये कर्मों से उत्पन्न संस्कारों
के अनुरोध से [तद् उत्पत्तिः] उस समाधि की सिद्धि इस जन्म में सम्भव है ।

यह ठीक है, समाधि-दशा का विघटित करनेवाले अनेक निमित्त योगी के
सन्मुख आते रहते हैं । कभी कभी समाधि के विरोधी अनेक कारण समाधिलाभ
में बाधक होजाते हैं । परन्तु अध्यात्म-मार्ग के यात्री प्रत्येक योगी के सन्मुख इस
प्रकार की समान बाधक स्थिति आती हो, ऐसा नहीं है । अनेक व्यक्तियों को पूर्व
जन्म में किये शुभकर्मों के प्रबल संस्कार इस जन्म में समाधिसिद्धि के लिए
सहयोगी होते हैं । ऐसा देखाजाता है, अनेक अभ्यासरत योगियों का निर्वाह
निर्विघ्न समाधिलाभ होजाता है । प्रत्यक्ष में यदि कोई विघ्न आते है, तो उनका
विरोध समाधि के अनुकूल प्रबल संस्कारों के कारण अनायास होजाता है ।
विषयो की ओर से पूर्ण वैराग्य को प्राप्त होकर जब अध्यात्ममार्गी दृढ़ता के
साथ अभ्यास में निरन्तर रत रहता है, तब उसकी इस क्षमता के सामने विघ्न
बाधा हवा होजाती है । यदि ऐसा न हो, तो आदिपूर्वव अभ्यास कोन करे ?

साधारणरूप से लावण्यव्यवहार में यह बात देखीजाती है-यदि कोई व्यक्ति
अपने कार्य में पूर्ण सफलता चाहता है, तो वह दृढ़ता से अपने कार्य के सम्पादन
में निरन्तर लगा रहता है, उसका यह अभ्यास वा निरन्तर्य उसे पूर्ण सफलता के
सिरे पर पहुँचा देता है; यह उत्तम जनो का लक्षण है । श्रेष्ठ पुरुष वही है, जो
पूर्ण सफलता प्राप्त किये बिना अपने प्रारब्ध-कार्य का परित्याग नहीं करता

भूख-प्यास तथा रोग आदि की निवृत्ति एवं देहसम्बन्धी अन्य आवश्यक
कार्यों का पूरा कियाजाना समाधिलाभ के लिए सहयोगी स्थितियाँ हैं । मानव-
देह समाधिलाभ के लिए महत् साधन है । इसका स्वस्थ रहना समाधि में पूर्ण
सहायक है । इसी स्थिति में भूख-प्यास आदि की निवृत्ति का समावेश होजाता
है । मौसम का गरम सरद होना अभ्यासी के लिए नगण्य है ॥ ४१ ॥

योगाभ्यास के अनुकूल स्थान यदि अभ्यासी ऐसी परिस्थिति में है कि फिर भी वहाँ विघ्न वाधा उसके सामने आते हैं, तो आचार्य ने उसके लिए बताया

अरण्यगुहापुलिनादिषु योगाभ्यासोपदेशः ॥ ४२ ॥ (४२४)

[अरण्यगुहापुलिनादिषु] अरण्य, गुहा, पुलिना आदि एकान्त स्थानों में जाकर या रहकर) [योगाभ्यासोपदेशः] योग के अभ्यास करने का उपदेश (शास्त्र करता है) ।

नगर, ग्राम तथा जन-सकुल स्थानों में कुछ पूर्वधात्रों के होने दृष्ट भी अभ्यास के लिए विघ्नवाधाओं की अधिक सम्भावना बनी रहती है ।

नगर आदि स्थानों में रहता हुआ समाधि का अभिलाषी व्यक्ति अपने समीप के किसी जगह, गुहा इसी निमित्त से बनाया एकान्त स्थान अथवा नदी तट के पवित्र एकान्त प्रदेश में नियत समय के लिए जाकर योग-समाधि का अभ्यास कर सकता है, ऐसा उपदेश आचार्य ने दिया है ।^१ यदि एक स्थानों में अन्य अपेक्षित साधारण सुविधा प्राप्त होना नही प्रदेशों में निवास करना हुआ योगाभ्यास करे । अभ्यास में ऐसी अनुकूलता से किसी भीमानक विघ्न वाधाओं का परिहार होता रहता है ।

इसप्रकार योगाभ्यास से योगी-आत्मा में जो धर्मविशेष, जो दत्त सरकार उत्पन्न होजाते हैं, वे जन्म-जन्मान्तरो में अनुवृत्त होने रहते हैं । जन्मान्तर में फलोन्मुखता के लिए वे स्वयं कार्य बढकर आते हैं । साधारण तम सरकारों की सञ्चित राशि पीछे पड़ी रहती है । सञ्चित राशि का भूगर्भ भाग में प्रथवा आत्मज्ञान से होता है । दयालु न्यायकारी प्रभु इस पर का जोता है । यह व्यक्ति उपयुक्त मार्ग पर चलता है । उसके लिए प्रभुद्वारा पूरा आभार दिया जाता है । इसीकारण समाधि के अनुकूल सरकार जन्मान्तर में फलप्राप्ति के लिए आगे बढ़ आते हैं । तत्त्वज्ञान अथवा आत्मज्ञान में सहयोगी हम सरकारों का जब आवश्यक होजाता है तब समाधि-भावना अपनी उत्कृष्ट प्रवृत्ति में पहुँच जाती है । समाधिज्ञान से तत्त्वज्ञान होजाता है परन्तु आदि ज्ञान विषयों को आकर्षणरूप प्रबलता शिथिल होजाती है । तत्त्वज्ञान का उद्देश्य हम सर्वोत्तमा देवा देता है । इन्द्रियों द्वारा विषयों का सम्पर्क होने पर भी वह युक्त समाधि-प्राप्त आत्मा को प्रभावित नहीं करता ।

यह तो योगी की स्थिति है, जो बहुत ऊँची है । एक साधारण लौकिक जन भी जब अपने कार्य में सर्वोत्तमा मानना जानें हुआ-जैसे रहता है । उस समय बाह्य इन्द्रियों विषयों में सन्निकट होनी हई भी उस कार्यरत व्यक्ति के

ध्यान को विघटित नहीं करपाती। वह जब अपने कार्य से हटकर लोगों के साथ व्यवहार में आता है, तब उनके बताने पर राजा की सवारी इधर से निकल गई, अथवा बागन गाज बाजे के साथ चलो गई वह यही कहता है, वह सब बाधा आदि मैं नहीं सुना, न अन्य कुछ जाना, मेरा मन दूसरे विषय में लगा हुआ था। जब माधारण शोकजन की यह स्थिति है, तब उस अभ्यासी योगी का क्या कहना, जिसका आत्मा स्वरूप में प्रतिष्ठित हो चुका है। इन्द्रियार्थमन्निकर्ष उसके लिए बार्द बाधा उपस्थित नहीं करत। ऐतिहासिक दृष्टान्त उनके अपुण्यो के परिणाम हैं। ४२ ॥

विषयज्ञान मोक्ष में रहे यदि युक्त यागी की इच्छा न होते हुए गन्धादि विषयवशयोग की प्रबलता से ज्ञानादि उत्पत्ति का लगातार होना रहना स्वीकार किया जाता है तो सूत्रकार ने बनाया -

अपवर्गेष्वेवं प्रसङ्गः ॥ ४३ ॥ (४५५)

[अपवर्ग] मोक्ष में [अपि] भी [एवम्] इसप्रकार का [प्रसङ्ग] अवसर प्राप्त होजाना चाहिये।

यदि योगी के न चारने पर विषय बलपूर्वक यागी की आकृष्ट बरसवते हों, और उसने प्रेरित बाह्यार्थविषयक ज्ञान यागी का होतरहसके, तो अपवर्ग दशा में भी बाह्य विषय अपने सामर्थ्य से मुक्त आत्मा का विषयज्ञान कमदिया करें। तब उस दशा में राग द्वेष आदि की उत्पत्ति होकर उसका मोक्षभाव नष्ट होजाय। वह वर्तमान समार के समान होजाय। पर एसा नहीं है, न होसकता है। इसलिए समाधि-अवस्था प्राप्त होजानेपर तत्त्वज्ञान अथवा ब्रह्मज्ञान से विषयो का प्राबल्य अकिञ्चित्कर होजाता है। य तभी तब अपनी क्षमता का प्रदर्शन करत है जबतक मिथ्याज्ञान बना है। तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान का नाश होजाने पर सब प्रकार के विषय चुपचाप गूँसा डालकर एक ओर खड़े रह जाते हैं। तब आत्मा की चाल समार्याया पूरी होजाती है।

विषयो के प्रबल होन पर भी अपवर्ग में ऐसा अवसर क्यों नहीं आता ? आचार्य ने बताया

त निष्पन्नावश्यम्भावित्वात् ॥ ४४ ॥ ४५६)

[न] नहीं युक्त, मुक्ति में ज्ञान आदि की प्रसक्ति का कहना [निष्पन्नावश्यम्भावित्वात्] कर्मानुसार उत्पन्न शरीर के अवस्थाभावी निमित्त होने के कारण बाह्यार्थ-विषयक ज्ञान आदि के प्रति।

अपने कर्मों के अनुसार आत्मा का देह की प्राप्ति होती है यह देह चेष्टा, इन्द्रिय और गन्ध आदि विषयों का आश्रय मानाजाता है। जब आत्मा देही रहता है तभी आत्मा को बाह्यविषयक ज्ञान का होना सम्भव है। क्योंकि

ऐसे वैषयिक ज्ञान के ज्ञान में देह, इन्द्रिय आदि आवश्यक कारण है । इह के रहने पर बाह्यविषयक ज्ञान आदि का उत्पन्न होना अवश्य-भावी है । देह के रहने जब योगी का तत्त्वज्ञान होजाता है, तब भी इन्द्रिय के साथ मनोयोगपूर्वक अर्थ का सन्निवर्ण होने पर बाह्यज्ञान की उत्पत्ति का रोक नहीं जागकता । अपवर्ग में आत्मा के साथ देह इन्द्रिय आदि का सम्बन्ध नहीं रहता, इसलिए वहाँ बाह्यज्ञानोत्पत्ति की प्रवृत्ति का कहना निराधार है । बाह्य अर्थ कितना भी प्रबल हो देह इन्द्रिय आदि के अभाव में ज्ञानोत्पाद के लिए वह समर्थ नहीं होता ॥ ४४ ॥

यही कारण है अपवर्ग में बाह्य ऐन्द्रियक ज्ञान नहीं होसकता । सूत्रकार ने इसीका निर्देश किया —

तदभावश्चापवर्गे ॥ ४५ ॥ (४५७)

[तद् अभाव] देह-इन्द्रिय आदि का अभाव रहता है [च] ही, निरन्तर में [अपवर्गे] मोक्ष में ।

बाह्य-विषयक ज्ञान की उत्पत्ति जिन देह इन्द्रिय आदि कारणों से होती है, उन सबका माक्ष में निश्चयपूर्वक अभाव रहता है । तब कारण के अभाव में कार्य कैसे होगा ? हमारा देहादिरहित मोक्ष-दशा में बाह्यज्ञानोत्पत्तिविषयक आपत्ति का कथन निराधार है । जिस निराधार कथन के भरोसे पर सदह जीवन्मुक्त को विषय-प्राप्त्य में बाह्य ज्ञान होना का प्रतिषेध करना असंगत होजाता है । इसीकारण माक्ष का यह स्वरूप वक्तव्ययथा है कि वहाँ सबप्रकार के दुःखों का लक्षणा होजाता है । केवल मात्र चेतन आत्मा समाधिजन्य स्वर्गन माधुर्य में परमात्म आनन्द का अनुभव किया करता है । किसीप्रकार के दुःख के उत्पन्न न होने का कारण यही है कि वहाँ दुःख के कारण व आधार देह इन्द्रिय आदि का अभाव रहता है । बिना निर्मित व बिना आधार के दुःख कैसे उत्पन्न होगा ? यत्न सदह सन्द्रिय तथाकथित जीवन्मुक्त को बाह्यज्ञान प्राप्त रहने की सम्भावना बनी रहती है, यह स्थिति समाधिलाभ में प्रबल बाधक है, तब समाधिलाभ के लिए क्या उपाय होना चाहिये ? ॥ ४५ ॥

समाधिलाभ के उपाय—आचार्य सूत्रकार ने बताया —

**तदर्थं यमनियमाभ्यामात्मसंस्कारो योगोच्चाध्यात्म-
विध्युपायः ॥ ४६ ॥ (४५८)**

[तद् अर्थम्] समाधि-सिद्धि के लिए [यमनियमाभ्याम्] यम और नियम का आचरण में [आत्मसंस्कारः] आत्मा का संस्कार समाधिलाभ की योग्यता एकाग्रता आदि का सम्पादन करना, [योगो] योग चित्तवृत्तिनिरोध में [च] और [अध्यात्मविध्युपायं] अध्यात्मशास्त्रों में बताये उपायों में ।

समाधिर्मात्र के लिए सबसे पहली बात है आत्मसंस्कार । जबतक आत्मा मे राम, द्वेष, मद, मात्सर्य, ईर्ष्या, वाध, मोह, लोभ आदि अवशुणो की राशि जमा रहती है तबतक आत्मा असंस्कृत रहता है, समाधिलाभ की योग्यता चित्त की एकाग्रता आदि का वहाँ अभाव रहता है । इसलिए सर्वप्रथम राग-द्वेष आदि अवशुणो का दूरकर चित्त की एकाग्रता के लिए उपयुक्त श्रेय का सम्पादन करना आवश्यक है ।

आचार्य न सूत्र में आत्मसंस्कार के लिए तीन साधनों का निर्देश किया है— १. यम, नियम, २. योग, ३. अध्यात्म शास्त्रनिर्दिष्ट उपाय ।

१. यम-नियम इसका विस्तृत विवरण पातञ्जल योगदर्शन में दिया गया है । पाँच यम हैं अहिंसा, सत्य, अस्तय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह । अहिंसा आदि यमों का आचरण सभी आश्रम व वर्णों के लिए समानरूप में धर्म का साधन माना गया है । जाति, देश, वान तथा अन्य किन्हीं निमित्तों की सीमा में ये रक्षित हैं । नञ्जा सार्वभौम और महाव्रत बताया गया है । इनके आचरण में रागादि दोषों के निवारण में पूर्ण सहयोग प्राप्त होता है । पाँच नियम हैं शौच, गन्ताप, तप, स्वाध्याय, दशवर्षप्रतिष्ठान^१ । ये नियम वर्णों और आश्रमों के लिए अपन अपन प्रमाण प्राप्त हैं । उनका विस्तृत वर्णन पातञ्जल योगदर्शन में देखना चाहिये ।

२. योग यह आत्मसंस्कार का दूसरा साधन बताया । 'चित्तवृत्तिना' का निरास राग कहा जाता है । 'चिद्व्याक' सहयोग में चित्त [मन अथवा बुद्धि] बाह्य विषयों में फँसा रहता है । उसका रासन का प्रयत्न करना चाहिये । वैराग्यवृत्तियों का निरास निरन्तर अभ्यास और विषय में वैराग्य की भावना से होता है । यह स्थिति आत्मसंस्कार में उपयोगी है । अथवा सूत्र के योग पद का अर्थ प्राप्तिराग्य है । वहाँ प्रतिपादित उपायों द्वारा आत्मसंस्कार के लिए प्रयत्न करना चाहिये ।

३. अध्यात्मविधि अध्यात्म का विचार्य शास्त्र उपनिषद् आदि हैं । वहाँ आत्मसंस्कार अथवा आत्मज्ञान आदि के लिए विविध उपायों का प्रतिपादन किया गया है । इनके अनुष्ठान द्वारा आत्मसंस्कार का सम्पादन करना चाहिये ।

जब आत्मा संस्कृत हो जाता है, तब अवमंजनक प्रवृत्तियों का नाश तथा धर्म का प्रचय होता है । योगशास्त्र में आत्मसंस्कार व आत्मज्ञान के लिए सभी प्रपक्षित उपायों का वर्णन किया गया है । वह योग के आठ अङ्गों के रूप में प्रतिपादित हैं जो यम, नियम आसन प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान,

१. द्रष्टव्य, योगदर्शन, २ ॥ ३०-३१ । तथा २ । ३५-३६ ॥

२. द्रष्टव्य, योगदर्शन, २ । ३२ ॥ तथा २ । ४०-४१ ॥

समाधि के रूप में वर्णित है । इनके यथाविधि अनुष्ठान के साथ इन्द्रिय और मन के गन्ध आदि विषयों के सम्बन्ध में यह जानने का यत्न करना चाहिये कि उनकी वास्तविकता क्या है ? ये सब जड़ व नश्वर पदार्थ हैं, इनमें आत्मिक पतन की ओर लेजासकती है । ऐसी भावना में राग द्वेष आदि का उभरना समाप्त होजाता है ।

इसप्रकार योगशास्त्र आदि प्रतिपादित विधि के अनुसार उपायों का आचरण करता हुआ व्यक्ति आत्मसंस्कार, आत्मज्ञान एवं तत्त्वज्ञान के सर्वोच्च स्तर को प्राप्त करलता है । यह पूर्ण समाधिबिद्धि का स्तर है । इस अवस्था को प्राप्ति कर योगी जीवन्मुक्त होजाता है । तब सदेह और सन्दिग्ध रहने हुए योगी का प्रबल विषय भी अभिभूत नहीं करपाता । उनकी स्थिति तब नगण्य ऐसी होजाती है । इसलिए उस अवस्था में यदि योगयुक्त आत्मा को बाह्यज्ञान से अभिभूत हुआ मानाजाय, तो अपवर्ग में भी इस स्थिति की सम्भावना प्रसक्त होसकती है । इसी आशय को ४३वें सूत्र में प्रकट कियागया है । तात्पर्य है जैसे मोक्षदशा में आत्मा बाह्य वैषयिक ज्ञान से अभिभूत नहीं होता, इसीप्रकार जीवन्मुक्त अवस्था में बाह्यविषय योगयुक्त आत्मा को अभिभूत नहीं कर पाता ॥ ४६ ॥

तत्त्वज्ञान की परिपाक आत्मसंस्कार एवं तत्त्वज्ञान का परिपाक किन उपायों से होसकता है,—आचार्य सूत्रकार ने बताया

ज्ञानग्रहणाभ्यासस्तत्त्वित्येव सह संवादः ॥ ४७ ॥ ४५६

[ज्ञानग्रहणाभ्यास] आत्मज्ञान के प्रतिपादक शास्त्र का ग्रहण-अध्ययन धारण तथा अभ्यासनिरन्तर स्वाध्याय-श्रवण-चिन्तन आदि [तद् विषय] आत्मतत्त्व एवं अत्यात्मशास्त्र के साक्षात्पुनर्धर्मा व्यक्तियों के [च तथा] गुरु [गुरु] साथ [संवाद] संवाद-वर्त्तनी करना (तत्त्वज्ञान परिपाक के उपाय है ।

समाधि एवं तत्त्वज्ञान को परिपक्व अवस्था तक पहुँचाने के लिए आचार्य ने दो उपाय इस सूत्र में बताया १ ज्ञानग्रहणाभ्यास, २ तद्विषयसंवाद । सूत्र में 'ज्ञान' पद आत्मज्ञान के प्रतिपादक शास्त्र का वाचक है । 'ग्रहण' पद में शास्त्र के अध्ययन, धारण स्मरण आदि का समावेश होजाता है । 'अभ्यास' का तात्पर्य है उक्त कार्य के सम्पादन के लिए निरन्तर क्रियाशील रहना । इन कार्यों में कभी आत्मन्य व उपेक्षा का अंश भी न आन देना । आत्मविश्वासमन्वी शास्त्रों का अध्ययन धारण स्मरण, चिन्तन आदि में सतत सलग्न रहना । इससे तत्त्वज्ञान व योगसमाधि का स्तर परिष्कृत होता है । इसीलिए अनुभवी आचार्य ने बताया है

स्वाध्यायाद् योगमासीत योगात्स्वाध्यायसामनेत्

स्वाध्याययोगसम्पत्त्या परमात्मा प्रकाशते ।

समाधि व आत्मज्ञान के लिए व्यक्ति का निरन्तर अनुष्ठान में बैठे रहना सम्भव नहीं होता। नियतकाल अथवा अपेक्षित काल तब अनुष्ठान कर जब उसमें कुछ श्रवण व अनुभव करे, तो अनुष्ठान में उठकर अध्यात्मशास्त्र के स्वाध्याय अध्ययन स्मरण, चिन्तन आदि में लग जाय। जब इधर से अपेक्षित कार्य सम्पन्न होजाय, पुनः योगानुष्ठान में लग जाय। अध्यात्ममार्गी की अन्य किन्हीं अनपेक्षित कार्य में अपना समय नष्ट न करना चाहिये। इसप्रकार स्वाध्याय और योग के अनुष्ठान में यथावसर परमात्मा का साक्षात्कार होजाना है। यह तत्त्वज्ञान के परिपाक के लिए पहला उपाय बताया।

२ तद्विषयसंवाद जो इस विषय के विशेषज्ञ है अपने से अधिक ज्ञानवाक्य हैं, उनमें साथ इस विषय पर संवाद करना, जिज्ञासा की भावना से चर्चा करना। इसमें अपना ज्ञान परिपक्व होता है। 'परिपाक' पद का तात्पर्य है ऐसा आचरण करने से इस विषय में कोई संदेह नहीं रहता, तथा जो अर्थ अभी तक ज्ञात नहीं है, उसकी जानकारी होजाती है। जो अर्थतत्त्व जाना हुआ है, उसमें दूसरे विशेषज्ञ की अनुमति प्राप्त होजाती है, जिसमें अपना ज्ञान पुष्ट होता है। 'संवाद' पद का तात्पर्य है जिसमें परस्पर चर्चा करनेवाले दोनों व्यक्तियों का ज्ञान समान होजाय, उनमें अनुत्पत्ति न रहे। ७३।

संवाद किनके साथ करे—गान्धर्व में 'तद्विषयं सह संवाद' इस वाक्य का 'तद्विषय' पद कुछ असंगत रहा। वे 'तद्विषय' कौन होसकते हैं, अथवा कौन होने चाहिये? सुखानन्द स्वयं उस स्पष्ट करता है

तं शिष्यगुरुसब्रह्मचारिविशिष्टश्रेयोधिभि-

रनसूयुभिरभ्युपेयात् ॥ ४८ ॥ ४६०

[तम्] उस संवाद का [शिष्यगुरुसब्रह्मचारिविशिष्टश्रेयोधिभि] शिष्य, गुरु, महाध्यायी, विशिष्ट तथा श्रेयोधी साक्षात्कारी व्यक्तियों के साथ [अनसूयुभि] जो असूया ईर्ष्या आदि वाग्वान्ते नहीं [अभ्युपेयात्, स्वीकार करे।

सूत्रनिर्दिष्ट शिष्य आदि परस्पर यथावसर अध्यात्मविषयक संवाद किया करें। शिष्य, गुरु पद प्रसिद्ध है। सब्रह्मचारी का अर्थ महाध्यायी है, साथ पहनेवाले अंग छत्र। साधियों में उनकी शायदा समान नहीं रहती, गुरु से अव्ययन के अनन्तर परस्पर संवाद से अधिक विषय के स्पष्ट होना में बड़ी सहायता मिलती है। विशिष्ट पद का तात्पर्य है अपनी अपेक्षा में अधिक ज्ञान रखनेवाला। ऐसे साधियों में शास्त्रीय चर्चा करने पर अपना ज्ञान बढ़ता है। इसीप्रकार साक्षात्की व्यक्तियों के साथ उस विषय की चर्चा करने में मोक्षसम्पत्ती अपने ज्ञान में वृद्धि की आशा रहती है। यह ध्यान रखना चाहिये किनके साथ

संवाद करना है, वे ईर्ष्या आदि रखनवाले न हों, काधी न हों। ऐसे व्यक्तियों के साथ चर्चा में कभी कभी ज्ञानलाभ के रंगन पर जिस में अधिक विश्लेष उत्पन्न होने की सम्भावना हाजती है ॥ ४८ ॥

संवाद में पक्षादि का त्याग यदि कभी ऐसा अवसर आजाय कि परस्पर चर्चा में पक्ष प्रतिपक्ष का स्वीकार करना दूसरे के लिए प्रतिकूल प्रतीत हो, तो चर्चा का चालू बनना क्या उपयुक्त होगा ? शिष्य की इस जिज्ञासा पर आचार्य सूचकार न बताया

प्रतिपक्षहीनमपि वा प्रयोजनार्थमर्थित्वे ॥ ४९ ॥ ४६१)

[प्रतिपक्षहीनम्] प्रतिपक्षरहित[अपि] भी [वा] अथवा [प्रयोजनार्थम्] प्रयोजन की सिद्धि के लिए [संवाद स्वीकार करे] [अर्थात्] अभिलाषी होने पर संवाद वा ।

यदि जिज्ञासु व्यक्ति अपने गुरु अथवा अन्य आदरणीय व्यक्ति के साथ - अपने ज्ञान की वृद्धि के लिए संवाद वा अभिलाषी है, तो वहाँ चर्चा में पक्ष-प्रतिपक्ष की स्थापना का विचार छोड़ना चाहिये। गुरु आदि आदरणीय व्यक्तियों के साथ चर्चा में उनके द्वारा प्रतिपक्षस्थापना के लिए सबन करना, तथा अपने पक्ष की स्थापना के अवसर पर प्रतिपक्ष के प्रत्याख्यान का निर्देश करना शिष्टाचार के प्रतिकूल होसकता है। इसलिए स्वगत तत्त्वज्ञान के परिष्कार की भावना से अपने प्रयोजन की सिद्धि के लिए पक्ष प्रतिपक्ष से रहित संवाद करने में कोई बाधा नहीं। गुरु आदि आदरणीय ज्ञानवृद्ध व्यक्तियों से उपयुक्त ज्ञान का ग्रहण करना अभिप्रेत होता है। उनके सम्मुख जिज्ञासु हाकर जाना ठीक है, प्रतिवादी हाकर नहीं। ऐसे संवादा में पक्ष-प्रतिपक्ष स्थापना की चिन्ता को छोड़कर गुरु आदि के द्वारा कियेगये उपदेश से अपने ज्ञान का परिशोधन करना अधिक अनुकूल होता है। इसलिए ऐसे संवाद पक्ष प्रतिपक्ष के बिना कि ज्ञामुक्त है । ४९ ।,

तत्त्वज्ञान की रक्षा के लिए जल्प आदि का प्रयोग दार्शनिक जगत् में अनेक अखांडेबाज़ों के दर्शनाभास भी परस्पर विरुद्ध दर्शन के रूप में उपस्थापित कियजाते हैं, उनमें अनेक अपने पक्ष के अनुसारा में व्याप्य बात का उक्तन करजाते हैं। कहा यह जाता है कि वे तत्त्वज्ञान का परिशोधन करनेवाले हैं, पर कदाचित् वे तत्त्वज्ञान को अपने अन्यथा प्रयास से आविर्बन ही करते हैं। क्या वहाँ संवाद अपेक्षित है ? शिष्यजिज्ञासा पर आचार्य ने बताया

तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे बीजप्ररोहसंरक्षणार्थं

कण्टकशास्त्रावरणवत् ॥ ५० ॥ (४६२)

[तत्त्वार्थवर्णनासंरक्षणाश्रमम्] तत्त्वज्ञान की सम्यक् रक्षा के लिए [जल्प-वितण्डा] जल्प और वितण्डा-कथा का प्रयोग करें । [वीजप्रगल्भसंरक्षणाश्रमम्] वीज वर्णन द्वारा उनके अङ्गुर पूट आने पर उनकी रीक रक्षा के लिए [कण्ठक-शाखावर्णनावन्] जैसे वण्टीली शाखाओं की बाड़ लगायी जाती है ।

तत्त्वज्ञान की वृद्धि एवं परिशोधन के लिए संवाद का शतगुणों में उत्कृष्ट क्रियाशाली । संवाद अथवा वाद-वत्था का उपयोग जिज्ञासु-भावना में किया जाता है । यदि तत्त्वज्ञान के लिए केवल वाद-वत्था का उपयोग है, तब जल्प और वितण्डा-कथा का क्या निःप्रयोजन समझना चाहिये ? वस्तुतः जल्प वितण्डा कथा का उपयोग जिज्ञासा की शान्ति के लिए नहीं होता । उस क्षेत्र में वाद-वत्था अपेक्षित रहती है । परन्तु जब मिथ्याज्ञान में डूबे व्यक्ति अपने तत्त्वज्ञानी होने का अभिमान रखते हुए तत्त्वज्ञान को श्रूमिल करने पर तत्पर हो जाते हैं, तब जल्प और वितण्डा-कथा के द्वारा उनका प्रयास तो निष्फल बनाया जाता है । इससे उनके अज्ञान व मिथ्याज्ञानस्य दोष की निवृत्ति होकर तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति के लिए सम्भावना बढ़ जाती है ।

क्षेत्र में वीज बाँकर एवं कोमल अङ्गुर बाहर की ओर भाँकने लगते हैं, तब कृपक उनकी रक्षा के लिए क्षेत्र के चारों ओर वण्टीली शाखाओं की बाड़, आवरण लगा देता है, जिससे पशु आदि उनका कोई हानि न पहुँचा सके । वे रक्षित हुए कामल-आकर्षक अङ्गुर समय आने पर उन हानिकारक पशुओं के लिए भी प्रयुक्त खाद्य प्रस्तुत करने में समर्थ होते हैं । इसी प्रकार जल्प और वितण्डा में रक्षित तत्त्वज्ञान समय आने पर उन अज्ञानी व्यक्तियों को भी सम्मार्ग दिखाने में सक्षम होता है जो कभी उसे चबा जाने के लिए तत्पर थे । फलतः जल्प-वितण्डा-कथा भी अपने स्थान पर तत्त्वज्ञान के लिए उपयोगी है ॥ ५७ ॥

जल्प आदि का अन्यत्र प्रयोग -अपने ज्ञान की अन्यायपूर्ण दूसरे के द्वारा निन्दा किये जाने में निरङ्कुश व्यक्ति भी दूसरे पर विजय प्राप्त कर उस तत्त्वज्ञान का अक्षय्य मार्ग दिखाने की यात्रा में जल्प-वितण्डा-कथा का प्रयोग कर सकता है, यह सूत्रवार न बताया—

तात्त्व्यां विगृह्य कथनम् ॥ ५१ ॥ (४६३)

[तात्त्व्याम्] जल्प और वितण्डा कथा द्वारा [विगृह्य] विवेचन कर तोड़-फोड़कर (परपक्ष की), [कथनम्] कथा का प्रारम्भ रखें ।

इसमें अग्रसरों पर जल्प-वितण्डा का प्रयोग विजय के लिए किया जाता है; तत्त्वविषयक अपनी जानबारी के लिए नहीं । यह सब तत्त्वज्ञान की रक्षा के लिए किया जाता है अपने वैयक्तिक लाभ, सत्कार एवं ख्याति आदि की भावना से नहीं ।

यहाँ चतुर्थ अध्याय में प्रवृत्ति, दाप, प्रेत्यभाव, फल, दुःख, अपवर्ग प्रमेयो की परीक्षा की गई । प्रसंगवश अपवर्ग के उपाय तत्त्वज्ञान, एवं उसके साधनों तथा उसकी रक्षा के प्रकार का भी उपादान किया गया ॥ ५१ ॥

इति श्रीउदयवीरशक्ति-प्रणीते न्यायदर्शनविद्योदयभाष्ये

चतुर्थोऽध्यायस्य द्वितीयमालिकम् ।

समाप्तश्चतुर्थोऽध्यायः ।

अथ पञ्चमाध्यायस्याद्यमाह्निकम्

गत चार अध्यायों में प्रमाण, प्रमेय आदि पदार्थों के उद्देश, लक्षण और परीक्षा का निरूपण किया गया । व्यायप्रतिपादित सोलह पदार्थों में से अन्तिम दो पदार्थ 'जाति' और 'निग्रहस्थान' हैं । यहाँ 'जाति' पद सामान्य धर्म का वाचक न होकर अनुमान वाक्य में किसी नवीन उद्भावना को अभिव्यक्त कर देने के अर्थ में प्रयुक्त है । प्रथम [१ । २ । १८-१९] जाति और निग्रहस्थान के लक्षण कर सूत्रकार ने कहा है—इनके द्वारा प्रत्याख्यान के विविध प्रकार होने से इनके अनेक विभाग हैं [१ । २ । २०], उसीको विस्तार से उपपादन करने के लिए यह पञ्चमाध्याय का प्रारम्भ किया जाता है ।

जाति-निर्देश—किसी पक्ष की स्थापना करने पर जाति-प्रयोग द्वारा उसका प्रतिषेध करने के लिए जिन प्रकारों से हेतुनिर्देश किया जाता है, उनकी संख्या चौबीस है । आचार्य सूत्रकार ने नामोल्लेखपूर्वक उनका निर्देश किया—

**साधर्म्यवैधर्म्योत्कर्षापकर्षवर्ण्यविकल्पसाध्यप्राप्त्यप्राप्ति-
प्रसंगप्रतिदृष्टान्तानुत्पत्तिसंशयप्रकरणाहेत्वार्थापत्यविशेषोप-
पत्युपलब्ध्यनुपलब्धिनित्यानित्यकार्यसमाः ॥ १ ॥ (४६४)**

[साधर्म्य०-० कार्यसमाः] 'साधर्म्यसमा' से 'कार्यसमा' तक जाति-प्रयोगों के चौबीस प्रकार हैं ।

सूत्र के अन्त में पठित 'सम' पद का 'साधर्म्य' आदि प्रत्येक के साथ सम्बन्ध है । इसके अनुसार चौबीस जातियों के नाम इसप्रकार हैं—
१. साधर्म्यसमा, २. वैधर्म्यसमा, ३. उत्कर्षसमा, ४. अपकर्षसमा, ५. वर्ण्यसमा, ६. अवर्ण्यसमा, ७. विकल्पसमा, ८. साध्यसमा, ९. प्राप्तिसमा, १०. अप्राप्तिसमा, ११. प्रसङ्गसमा, १२. प्रतिदृष्टान्तसमा, १३. अनुत्पत्तिसमा, १४. संशयसमा, १५. प्रकरणसमा, १६. अहेतुसमा, १७. अर्थापत्तिसमा, १८. अविशेषसमा, १९. उपपत्तिसमा, २०. उपलब्धिसमा, २१. अनुपलब्धिसमा, २२. नित्यसमा, २३. अनित्यसमा, २४. कार्यसमा ।

विशेष्य पद 'जाति' होने पर 'साधर्म्यसमा' इत्यादि स्त्रीलिङ्ग निर्देश है । यदि विशेष्य 'प्रतिषेध' पद हो, तो 'साधर्म्यसमः' इत्यादि रूप में पुल्लिङ्ग प्रयोग होगा, जैसा आगे लक्षणसूत्रों में सर्वत्र उपलब्ध है । जब किसी पक्ष की स्थापना

साधर्म्यं हेतु से की जाती है, उसी के समान साधर्म्यहेतु से उसका प्रतिषेध करना साधर्म्यसम है। इसीप्रकार स्थापनाहेतु के समान वैधर्म्य से प्रतिषेध करने पर वैधर्म्यसम होजाता है। इनके विषय में अन्य विशेष यथाप्रसंग आगे निरूपण कियाजायगा ॥ १ ।

साधर्म्यं वैधर्म्याभ्यामुपसंहारे तद्वर्गविपर्ययोपपत्तेः

साधर्म्यं वैधर्म्यसमौ ॥ २ ॥ (४६५)

[साधर्म्यं वैधर्म्याभ्याम्, साधर्म्यहेतु से अथवा वैधर्म्यहेतु से वादी के द्वारा अपने पक्ष के उपसंहारे, उपसंहार निशामन-स्थापन करने पर । तद्वर्गविपर्ययोपपत्तेः] साध्य श्रम के विपर्यय त्रैपरीत्य की निर्दिष्ट प्रतिवादी द्वारा प्रस्तुत कियाजाने से । साधर्म्यं वैधर्म्यसमौ, साधर्म्यसम तथा वैधर्म्यसम प्रतिषेध होना है।

साधर्म्यसम जाति किसी पक्ष की स्थापना में प्रयुक्त हेतु यदि सन् है, यथार्थ है, तो उस मद्धेतु का प्रतिषेध सद्धेतु से नहीं होसकता, क्योंकि वस्तुतत्त्व में विकल्प की सम्भावना नहीं होती। वस्तुतत्त्व का यथार्थ साधक हेतु सद्धेतु नहीं होसकता। इसलिये सद्धेतु का प्रतिषेध सद्धेतु और असद्धेतु दोनों में कियाजाता है। असद्धेतु का प्रमाण जाति का स्वस्व है चाहे वह वादी के द्वारा प्रस्तुत कियाजया हो, चाहे प्रतिवादी के द्वारा।

वादी के द्वारा साधर्म्य से अथवा वैधर्म्य से अपने पक्ष का उपसंहार करने पर जब प्रतिवादी द्वारा दोनों का प्रतिषेध साधर्म्य से कियाजाता है, तब वह साधर्म्यसम प्रतिषेध है। इस ही दोनों का प्रतिषेध जब वैधर्म्य से कियाजाता है, तब वह वैधर्म्यसम है। इसप्रकार साधर्म्यसम और वैधर्म्यसम के दो दो भेद होजाते हैं।

साधर्म्यसम उदाहरण वादी साधर्म्यहेतु से अपने पक्ष की स्थापना करता है—आत्मा सक्रिय है (प्रतिज्ञा ; द्रव्य होने से हेतु जो द्रव्य होता है अन्य क्रिया का उत्पन्न करनेवाला गुण संपोष आदि रक्षा है, जैसे लाष्ट होता अग्नि सहित दृष्टान्त) ; देला जैसे द्रव्य होत हुआ क्रियाहेतु गुणवाला है सक्रिय है, ऐसा ही आत्मा है उनय, इसलिए द्रव्य के समान आत्मा का सक्रिय मानना चाहिए निगमन ।

साधर्म्य से पक्ष की स्थापना होन पर प्रतिवादी साधर्म्य से उसका प्रतिषेध प्रस्तुत करता है आत्मा निष्क्रिय है प्रतिज्ञा ; विभू होने से हेतु ; जो द्रव्य विभू होता है, वह निष्क्रिय होता है, जैसे आकाश व्यापित्तिरहित दृष्टान्त ; आकाश जैसे विभू द्रव्य है, वैसा ही आत्मा है उनय ; इसलिए आकाश के समान विभू द्रव्य होने से आत्मा निष्क्रिय है निगमन । इसमें कोई हेतु नहीं

कि सक्रिय साधर्म्य से आत्मा सक्रिय माना जाय, निष्क्रिय साधर्म्य से निष्क्रिय न माना जाय यहाँ साधर्म्य-हेतु से स्थापित पक्ष का समानरूप से साधर्म्य-हेतु से प्रतिषेध होाने के कारण 'साधर्म्यसम' ज्ञान का प्रयोग है। यह साधर्म्यसम के पहले भेद का उदाहरण है।

वैधर्म्य-हेतु से जब वादी अपने पक्ष की स्थापना करता है, जैसे आत्मा निष्क्रिय है प्रतिज्ञा, विभू होने से (हेतु); सक्रिय द्रव्य अविभू देखा जाता है जैसे देहा (दृष्टान्त; आत्मा होने के समान अविभू नहीं है अपनय इसलिए आत्मा सक्रिय न होकर निष्क्रिय है (निगमन)। साधर्म्य हेतु से इसका प्रतिषेध आत्मा सक्रिय है प्रतिज्ञा, क्रिया के हेतु गुणवाला होने से हेतु क्रिया के हेतु गुण से युक्त द्रव्य सक्रिय देखा जाता है, जब देहा दृष्टान्त, आत्मा भी क्रियाहेतु गुण से युक्त है अपनय, इसलिए होने के समान सक्रिय है, निगमन यह साधर्म्यसम ज्ञान के दूसरे भेद का उदाहरण है।

वैधर्म्यसम उदाहरण वादी जब अपने पक्ष की स्थापना वैधर्म्य हेतु से करता है, जैसे आत्मा निष्क्रिय है प्रतिज्ञा, विभू होाने से हेतु, नाशक द्रव्य अविभू देखा जाता है, जैसे देहा दृष्टान्त आत्मा वैसा अविभू नहीं है अपनय इसलिए होने के समान सक्रिय न होकर निष्क्रिय है (निगमन)। इस स्थापना का प्रतिषेध वैधर्म्य-हेतु से प्रतिवादी प्रस्तुत करता है आत्मा सक्रिय है प्रतिज्ञा क्रिया के हेतु गुण से युक्त होाने के कारण हेतु निष्क्रिय द्रव्य क्रिया के हेतु गुण से रहित देखा जाता है, जैसे आकाश (दृष्टान्त, आत्मा आकाश के समान क्रिया के हेतु गुण से रहित नहीं है अपनय) इसलिए आकाश के समान आत्मा निष्क्रिय न होकर सक्रिय है निगमन। इसमें कोई विशेष हेतु नहीं है सक्रिय द्रव्य के वैधर्म्य से आत्मा का निष्क्रिय माना जाय तथा निष्क्रिय द्रव्य के वैधर्म्य से सक्रिय न माना जाय वैधर्म्य हेतु से यह स्थापना का उदाहरण होने का वैधर्म्य हेतु से प्रतिषेध करता 'वैधर्म्यसम' ज्ञान के प्रथम भेद का उदाहरण है।

वादी अब साधर्म्य-हेतु से अपने पक्ष को स्थापना करता है, अपना प्रतिषेध वैधर्म्य हेतु से किया जाता, 'वैधर्म्यसम' ज्ञान का दूसरा भेद है। इसका उदाहरण आत्मा सक्रिय है प्रतिज्ञा क्रिया हेतु गुण से युक्त द्रव्य होाने के कारण हेतु, क्रिया के हेतु गुण से युक्त द्रव्य सक्रिय होता है जैसे देहा दृष्टान्त आत्मा होने के समान क्रियाहेतु गुणवाला द्रव्य है अपनय इसलिए होने के समान सक्रिय है निगमन। इसका प्रतिषेध वैधर्म्य हेतु से प्रतिवादी प्रस्तुत करता है आत्मा निष्क्रिय है प्रतिज्ञा, अविभू-हेतु (विभू, द्रव्य होाने से हेतु); क्रिया-हेतु गुणवाला द्रव्य परिच्छिन्न देखा जाता है, जैसे देहा दृष्टान्त, आत्मा होने के समान परिच्छिन्न द्रव्य नहीं है अपनय; इसलिए होने के समान सक्रिय न होकर आत्मा निष्क्रिय है निगमन। इसमें कोई विशेष हेतु नहीं कि

सक्रिय द्रव्य के साधर्म्य से आत्मा सक्रिय माना जाय, और सक्रिय द्रव्य के वैधर्म्य से निष्क्रिय न माना जाय । यह वैधर्म्यसम जाति के दूसरे भेद का उदाहरण है ।

साधर्म्य वैधर्म्य-हेतु से उपसंहृत पक्ष का साधर्म्य-हेतु से प्रतिषेध करना साधर्म्यसम जाति का प्रयोग तथा साधर्म्य-वैधर्म्य-हेतु से उपसंहृत पक्ष का वैधर्म्य हेतु से प्रतिषेध करना वैधर्म्यसम जाति का प्रयोग माना जाता है ॥ ५ ॥

साधर्म्य वैधर्म्यसम का उत्तर साधर्म्य-वैधर्म्यसम जाति के प्रयोग का उत्तर उपर्युक्त दिष्टा ज्ञाना जातिग । आचार्य ने बताया

गोत्वाद् गोसिद्धिचन तत्सिद्धि ॥ ३ ॥ ४६६

[गोत्वात्] गोत्व सामान्य से [गोसिद्धिचत्] गौ की सिद्धि के लिये तत्-सिद्धि सत्त्व की सिद्धि होती है केवल सिद्धि से अर्थान्तरागति सिद्धि न हो

यह था कि इसका निश्चय था कि सत्त्व गोत्व सामान्य से होता है अन्य किसी गोत्व आदि के सम्बन्ध से अथवा अन्य किसी गुणविशेष से या का निरूपण नहीं होता । गोत्वा आदि वा सम्बन्ध व्यक्तित्वों से, निरूपण से प्रत्येक गाय से ही, अथवा कभी कभी गोत्व के पशु से ही प्राप्त नहीं है । अतः देना ही गोत्व के समान नहीं होती । अतः सत्त्व गोत्व ही गोत्व तथा योग्यता से गोत्व की गाय सामान्यतः स्वीकार्य है । गोत्व के अर्थ में अन्य प्राणों के भेद न हो या गहन के नीचे सामान्य के समान गहन से ही अतः प्रत्यक्ष देखा जाता है । अतः गाय की सिद्धि के लिए सामान्य का होना पर्याप्त साधन नहीं है । गोत्व सामान्यत्व धर्मविशेष गोमात्र से सम्बन्ध रहता है । अतः उसको गोत्वा ही या नहीं तथा गोमात्र से अतिरिक्त अन्य किसी प्राणी से गोत्व धर्म सम्बन्ध नहीं रहता । अतः ही वहाँ सामान्य वा सम्बन्ध हो ।

इस प्रकार गाय का निश्चायक साधन त्रैम गोत्व के सम आत्मा के निष्क्रिय होना का कारण उसका विभु होना है । विभु का तात्पर्य है अपरिच्छिन्न । जो द्रव्य किसी देश काल आदि से परिच्छिन्न होमिन नहीं होता । ऐसा सत्त्व अपरिच्छिन्न सक्रिय गतिशील नहीं हो सकना । एक देश को छोड़कर इतान्तरागतिरूप क्रिया का एकदेशी द्रव्य में होना सम्भव होता है । किन्तु हेतुसंयोग आदि गुण के होना से हेतु के समान आत्मा में सक्रियता का निष्ठ होती क्रियात्मकता । क्रिया की उत्पत्ति से संयोग गुण अव्यभिचारित साधन नहीं है । विभु द्रव्य आकाश आदि से वायु-संयोग रहता है । जैसे वायु वृक्ष संयोग से वृक्ष में क्रिया उत्पन्न होती है, ऐसे वायु-आकाश-संयोग से आकाश में क्रिया लाया जाय । परन्तु सम्भव नहीं । आकाश का विभु होना इसमें बाधक है; इसलिए वह

निष्क्रिय है। आत्मा द्रव्य का भी विभु होना उसकी सक्रियता का बाधक है।^१ इसलिए ढले आदि किसी वं साधर्म्यमात्र अथवा अवयव आदि के वैधर्म्यमात्र को किसी साध्य का साधन मानने पर उक्त अव्यवस्था खड़ी होजाती है।

अनुमान द्वारा अर्थ की सिद्धि में पञ्चावयव अनुमान के कैसे हेतु व दृष्टान्त साध्य को मिश्र करने में समर्थ होते हैं, इसका निरूपण अवयवप्रकरण [१।१।३४-३७] में कर दिया गया है। साध्य की सिद्धि के लिए अनुमान में प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयवों का प्रयोग अपेक्षित होता है। वहाँ साध्य का साधन चाह सहेतु है, अथवा असहेतु वाक्यों का प्रयोग उभयत्र समान होता है, पर उतनी समानतामात्र से प्रत्येक हेतु साध्य का साधन नहीं कर सकता। साध्य का साधनसहेतु से होता है, असहेतु में नहीं। वस्तुतत्त्व सदा एकरूप है। उसमें विकल्प अथवा अन्यथाभाव सम्भव नहीं। असहेतु उसके स्वरूप का बदल नहीं सकता। विभु आत्मा की निष्क्रियता का किसीके साधर्म्य अथवा वैधर्म्यमात्र से अन्यथा नहीं किया जा सकता। ऐसा होते पर द्रव्यत्व-साधर्म्य से ढले के समान आत्मा को जब भी मान लिया जा सकता है जो अनिष्ट है। असहेतु हेत्वाभासरूप होते हैं; हेत्वाभासी का प्रयोग अव्यवस्था का कारण है। असहेतु की असत्यता साध्य के प्रति असाधनता प्रकट करने पर ऐसे हेतु का प्रयोजन चर्चा में पराजित माना जाता है। तब चर्चा समाप्त होजाती है ॥ २ ॥

उत्कर्षसम आदि छह जाति-प्रारम्भिक साधर्म्य-वैधर्म्यसम दो जाति-प्रयोगों का निरूपण कर आचार्य सूत्रकार अग्रिम छह जाति प्रयोगों का विवरण एवं मूत्र द्वारा प्रस्तुत करता है—

**साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पादुभयसाध्यत्वाच्च उत्कर्षापकर्षा-
वर्णविकल्पसाध्यसमाः ॥ ४ ॥ ४६७)**

[साध्यदृष्टान्तयो] साध्य साध्याधिकरण पक्ष में तथा दृष्टान्त में दोनों के, [धर्मविकल्पात्] धर्म-विकल्प से, [उभयसाध्यत्वात्] दोनों-पक्ष और दृष्टान्त के साध्य होने में [च] और [उत्कर्षा०...साध्यसमा] उत्कर्षसम,

- १ भाष्यकार वात्स्यायन ने जाति-प्रयोगों को समझाने के लिए अनुमान-वाक्य में प्रथम आत्मा को अधिकरण माना है। न्याय आत्मा को विभु मानता है; इसलिए उसका निष्क्रिय माना जाता सिद्धान्त-पक्ष है। यदि इन प्रसंगों में 'आत्मा' पद परमात्म-परक माना जाता है, तो जो वादी जीवात्मा को परिच्छिन्न परिमाण मानते हैं, उनके लिए भी यह आपत्तिजनक नहीं। प्रमेय सूत्र [१।१।६] में 'आत्मा' पद सर्वप्रथम पठित है। जीवात्मा के साथ उक्त पद से परमात्मा का भी निर्देश अथवा संकेत सम्भव है।

अपकर्षसम, व्यर्थसम, अवयर्थसम, विकल्पसम, साध्यसम जाति का प्रयोग जानाजाता है ।

छह जातियों का स्वरूप बनाने के लिए दो हेतुओं का निर्देश किया है । एक - 'साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पात्' -; दूसरा - 'उभयसाध्यत्वात्' । पहले हेतु से प्रारम्भिक पाँच जातियों का स्वरूप अभिव्यक्त होजाता है । दूसरा हेतु अन्तिम पठित 'साध्यगम' जाति की अभिव्यक्ति का आधार है ।

उत्कर्षसम - सूत्र के 'धर्मविकल्प' पद का अर्थ है -धर्मों की विविधता । एक पदार्थ में अनेक धर्म आश्रित रहते हैं । किसी पक्ष में साधनीय धर्म को सिद्ध करने के लिए अनुमान का प्रयोग कियाजाता है । अनुमान के पाँच अवयवों में से एक अवयव दृष्टान्त है । पक्ष और दृष्टान्त में हेतु-धर्म के समान होने से उसके आधार पर दृष्टान्तगत अभिमत धर्म के अनुरूप पक्ष में साधनीय धर्म को सिद्ध कियाजाता है । यह आवश्यक नहीं कि दृष्टान्तगत प्रत्येक धर्म का अस्तित्व पक्ष में हो । पदार्थों में धर्म की इस विविधता के कारण हेतु-साधर्म्य से दृष्टान्तगत ऐसे धर्म को पक्ष में आरोपित करना जो पक्ष में विद्यमान नहीं - 'उत्कर्षसम' जाति का प्रयोग है ।

उदाहरण - वादी अपने पक्ष की स्थापना करता है आत्मा सक्रिय है (प्रतिज्ञा); क्रियाहेतु गुण का आश्रय होने से (हेतु) जो क्रियाहेतु गुण का आश्रय है, वह सक्रिय होता है, जैसे देना (उदाहरण), प्रतिवादी इसके उत्तर में कहता है - यदि क्रियाहेतुगुणहीन में हेतु के समान आत्मा सक्रिय है, तो हेतु के समान आत्मा स्पर्शवाला भी होना चाहिए । यदि ऐसा नहीं मानाजाता, अर्थात् हेतु के समान आत्मा स्पर्शवाला नहीं है, तो हेतु के समान सक्रिय भी नहीं मानाजाता चाहिए । इसमें कोई विशेष हेतु नहीं कि आत्मा हेतु के समान सक्रिय मानाजाय, पर स्पर्शवाला न मानाजाय । यह प्रतिवादी द्वारा 'उत्कर्षसम' जाति का प्रयोग है । दृष्टान्त के स्पर्श धर्म का पक्ष में आरोपित कियागया, जो पक्ष में अविद्यमान है ।

अपकर्षसम - इसीप्रकार दृष्टान्त की परिस्थिति के अनुसार पक्ष में विद्यमान धर्म का अभाव बताना - 'अपकर्षसम' जाति है । पूर्वोक्त वादी द्वारा अपने पक्ष की स्थापना करने पर प्रतिवादी कहता है - यदि हेतु के समान आत्मा सक्रिय है, तो हेतु के समान वह अविभू (परिच्छिन्न) भी होना चाहिए । इसमें कोई विशेष हेतु नहीं कि आत्मा हेतु के समान सक्रिय तो मानाजाय, पर अविभू न मानाजाय । विभूत्वधर्म दृष्टान्त में नहीं, परन्तु पक्ष में विद्यमान है । प्रतिवादी दृष्टान्त की परिस्थिति के अनुसार पक्ष में विभूत्व-धर्म के अभाव का आपादन करता है । यह विद्यमान धर्म का अपचय प्रकट करना 'अपकर्षसम' जाति का प्रयोग है ।

वर्ण्यसम, अवर्ण्यसम प्रत्येक अनुमान प्रयोग में प्रतिज्ञा वाक्य अवयव वं अन्तर्गत एक 'साध्य' धर्म होता है अनुमान-प्रयोग जिसका प्रस्थापन वर्णन करना चाहता है। वह 'वर्ण्य' है, जिसका वर्णन प्रस्तुत अनुमान में अपाक्षान नहीं है; अर्थात् जा पक्ष से निश्चित है; वह दृष्टान्तगत धर्म 'अवर्ण्य' है, उन दोनों का परस्पर विपर्यास कर देना 'वर्ण्यसम' तथा 'अवर्ण्यसम' ज्ञान का प्रयोग है। समान हेतु के आधार पर पक्ष और दृष्टान्त की समानता में 'अवर्ण्य' को वर्ण्य बताया 'वर्ण्यसम' तथा वर्ण्य का अवर्ण्य बताया 'अवर्ण्यसम' ज्ञान है। जैसे 'क्रियाहेतुगुणयोग' हेतु पक्ष और दृष्टान्त दोनों में समान है। वादी द्वारा पूर्वनिर्देशानुसार अपन पक्ष की स्थापना कर देते पर प्रतिवादी कहता है यदि उन हेतु के आधार पर पक्ष और दृष्टान्त दोनों समान है, तो पक्षगतधर्म वं समान दृष्टान्तगत धर्म को 'वर्ण्य' माना जाना चाहिये, अथवा दृष्टान्तगत धर्म वं समान पक्षगत धर्म को 'अवर्ण्य' माना जाय। इसमें कोई निश्चय हेतु नहीं कि पक्ष और दृष्टान्त वं समान होने पर एक जगह धर्म वर्ण्य माना जाय दूसरी जगह अवर्ण्य। इनमें पहला 'वर्ण्यसम' और दूसरा 'अवर्ण्यसम' ज्ञान के स्वरूप का अभिव्यक्त करता है। इन ज्ञानियों के प्रयोग में पक्ष और दृष्टान्त के धर्मों का वैविध्य मूल है।

विकल्पसम पक्ष और दृष्टान्त में किसी धर्मों के वैविध्य का आश्रय लेकर पक्ष में साध्यधर्म के विपरीत धर्म का अपादान करना विकल्पसम ज्ञान है। वादी के द्वारा पूर्व-निर्देशानुसार अपन पक्ष की स्थापना कर देते पर प्रतिवादी कहता है क्रियाहेतुगुण में युक्त कोई पदार्थ गुरु [भारी] देखा जाता है जैसे डेला। तथा कोई पदार्थ लघु, [थका] देखा जाता है, जैसे वायु, यद्यपि क्रियाहेतुगुणयोग उभयत्र [डेले और वायु में] समान है। जब उभयत्र हेतु समान होनेपर भी एक गुरु और एक लघु देखा जाता है तो इसीप्रकार डेले और आत्मा में क्रियाहेतुगुणयोग समान रहने पर भी डेला सक्रिय और आत्मा निष्क्रिय क्यों न माना जाय? अन्यथा डेले और वायु में भी एक का गुरु और एक का लघु नहीं माना जाना चाहिये। यहाँ गुरुत्व और लघुत्व उभयविकल्प की वृत्तता में पक्षगत साध्यधर्म सक्रियत्व के अभाव का पक्ष में अपादान विराजता है। अतः यह विकल्पसम ज्ञान का प्रयोग है।

साध्यसम अनुमान के हेतु, दृष्टान्त आदि अवयवों का सामर्थ्य साफ त जिस धर्म की सिद्धि मनिष्यार प्राप्त करना है वह धर्म अनुमान-वाक्य में 'साध्य' कहा जाता है। गव्यादि एक हेतु के वल पर पक्ष और दृष्टान्त की समानता को प्रस्तुत कर साध्य धर्म का दृष्टान्त में अपादान करना 'साध्यसम' ज्ञान है। वादी अपन पक्ष की स्थापना के अवसर पर जब दृष्टान्त और उपनय का कथन करता है, तब कहता है 'मे पदार्थ क्रियाहेतुगुण वाला है, वह सक्रिय है जैसे डेला

दृष्टान्त लेमा हो किया हेतुगुण वाला आत्मा है (अन्तर्य) , बादी के आत्मा कहने पर प्रतिवादी कह उठता है यदि तब के समान आत्मा है तो उसमें निद्रा हुआ जैसा आत्मा है वेणु का है है आत्मा का सक्रिय होता इसी साध्य है तो आत्मा के समान बादी का सक्रिय होना भी साध्य मानना चाहिए । बादी की सक्रियता के निश्चय में साध्यता का आपादन होने से यह 'साध्यसम' वाति का प्रयोग है । यदि बादी में सक्रियता साध्य नहीं है तो आत्मा को बादी के समान बताकर जाना को एकधर्मयुक्त कहना असंगत होगा ।

साध्यसम और वण्यसम में आपातन कुछ समानता पत्नी होती है वहाँ प्रथम निश्चित दृष्टान्त का वर्ण्य साधक कहा गया है दृष्टान्त में साध्य होने का आपादन किया गया है तब ही वाति का स्वस्व में यह भेद है 'साध्यसम' वाति में दृष्टान्त की अनुपपत्ति प्रकट होगी है । यदि आत्मा के समान बादी की सक्रियता साध्य है, तो दृष्टान्त के रूप में उसका प्रस्तुत किया जाया अनुपपन्न होगा । वण्यसम में प्रतिवादी उसी दृष्टान्त का कोन्सी नहीं बना प्रत्यक्ष दृष्टान्त के वर्ण्य साध्य न होने से तब की शिक्षा सत्ता है । वह चाहता है कि बादी हेतु प्रस्तुत कर यह सिद्ध कर कि दृष्टान्त धर्म वर्ण्य साध्य नहीं है । ४ ॥

उत्कर्षसम आदि जाति प्रयोग का समाधान इन वातियों का प्रयोग स्थिति-जान पर उसका समाधान निस्प्रकार होता चाहिए । सूत्रकार ने बताया

किञ्चित्साधर्म्यादुपसंहारसिद्धेर्वैधर्म्यादप्रतिषेधः ॥ ५ ॥ ४६८,

किञ्चित्साधर्म्यान् किसी एक समानधर्म के जान में प्रत्यक्ष निद्रा प्रसिद्ध पक्ष का उपयोग निगमन निश्चित ज्ञान के कारण [वैधर्म्य] अस्य अतिप्रसिद्ध अवाच्छिन्नीय धर्म का संहारा लेकर अप्रोत्पत्त । परन्तु का प्रतिषेध करता असंगत है ।

जो वस्तुतत्त्व अथवा पदार्थ की जो स्थिति प्रमाण में निद्रा है 'गयका' प्रपत्ता एव उपेक्षा किया जाता समान नहीं जाना । किसी निश्चित साधर्म्य में उपमान प्रमाण प्रयुक्त होता है यथा गीष्मत्वा गवय 'जैसी गाय है वैसा गवय' होता है । गान्धर्वसादृश्य सिद्धी निर्धारित समान अणु पर आधारित सत्ता है । इसी दृष्टा में गाय और गवय के धर्मभेद के आधार पर हम सादृश्य का दुनो ही नहीं शिक्षाकतो

इसीप्रकार जो अनुमान वाक्य सहेतु और निर्वाण दृष्टान्त आदि सामर्थ्य में युक्त है उसमें पक्ष एव दृष्टान्त के किसी आशिक संघर्ष से साधक का समाधान करवा युक्त नहीं माना जायकता एसा प्रतिषेध स्वयं मूलतः साधपूर्ण सत्ता है उसमें ऐसे साध्य का प्रतिषेध सम्भव नहीं जो सहेतु एव दृष्टान्त के क्षेत्र पर लक्ष्य हो ।

उत्कर्षसम के उदाहरण में स्पर्श के अभाव से आत्मा में सक्रियता के अभाव का आपादन किया गया। सक्रियता का प्रयोजक 'क्रियाहेतुगुणयोग' है। स्पर्श के अभाव से उसमें कोई बाधा नहीं आती। मन में स्पर्श का अभाव होने पर सक्रियता प्रमाणित है। अपकर्षसम के उदाहरण में लाष्ट की अविभूता से आत्मा में अविभूता का आपादन कर उसके विभुत्व-धर्म का अपकर्ष किया गया। वह असंगत है, क्योंकि पक्ष और दृष्टान्त में सर्वात्मना साधर्म्य होना सम्भव नहीं होता। तब लाष्ट की तरह आत्मा का बड़े भी कहा जा सकता है, जो सर्वथा अप्रामाणिक है।

वर्ण्यसम और अवर्ण्यसम जातियों के प्रसंग में जो पक्ष और दृष्टान्त में धर्मविवर्ण्यस का [वर्ण्य-साध्य में अवर्ण्य-दृष्टान्त का तथा अवर्ण्य दृष्टान्त में वर्ण्य-साध्य का] निर्देश करना भी सर्वथा अनुपपन्न है, क्योंकि जब सदैव एक दृष्टान्त-बन्ध से पक्ष में साध्य की सिद्धि हो जाती है, तब पक्ष में साध्याभाव का निर्देश करना किसी प्रकार प्रामाणिक नहीं कहा जा सकता। इसी कारण विकल्पसम जाति का निर्देश भी अनुपपन्न है। दृष्टान्त में साध्यधर्म का निश्चय ज्ञान के कारण यहाँ साध्यसम जाति की उद्भावना करना निराधार हो जाता है ५।

वर्ण्यसम, अवर्ण्यसम और साध्यसम जाति-प्रयोगों का आचार्य सूत्रकार ने अन्य समाधान प्रस्तुत किया -

साध्यातिवेशाच्च दृष्टान्तोपपत्तेः ॥ ६ ॥ ४६६

साध्यातिवेशात् [साध्य के अतिवेश में दृष्टान्त में साध्यधर्म के पक्ष में गृहीत होने में [च] तथा [दृष्टान्तोपपत्तेः] दृष्टान्त के उपपन्न-युक्तियुक्त होने के कारण]

वर्ण्य अवर्ण्य, साध्यसम जाति के प्रयोगों में विभिन्न प्रकार से दृष्टान्त की अनुपपन्नता पक्ष को जाती है। आत्मा की सक्रियता को सिद्ध करने के लिए सक्रिय आत्मा का दृष्टान्त दिया गया। लाष्ट की सक्रियता प्रत्यक्ष से देगी जाती है, उसकी बाधा किसी प्रकार सम्भव नहीं। जिस वस्तुत्व के विषय में लौकिक साधारणजन एवं परीक्षदा विवेक विद्वानों का त्रुटिसाम्य रहता है किसी एक पक्ष का सभी जन समीक्षण से देखते व जानते हैं, सन्देह्य श्रव्य की सिद्धि के लिए दृष्टान्तरूप में उसका अतिवेश किया जाता है। इस प्रकार सर्वथा निश्चित पक्षार्थ को दृष्टान्तरूपता के उपपन्न होने पर उसमें सन्देह्य साध्य धर्म का अतिवेश करना किसी प्रकार प्रामाणिक नहीं कहा जा सकता। ६।

प्राप्तिसम-अप्राप्तिसम जाति प्राप्ति-सम और अप्राप्ति-सम जाति के प्रयोगों का प्रकार सूत्रकार ने बताया

**प्राप्य साध्यमप्राप्य वा हेतोः प्राप्त्याऽविशिष्टत्वादप्राप्त्या-
ऽसाधकत्वाच्च प्राप्त्यप्राप्तिसमौ ॥ ७ ॥ ४७०**

[प्राप्य] प्राप्त होकर-संयुक्त होकर [साध्यम्] साध्य को [अप्राप्य] विना संयुक्त हुए [वा] अथवा [हेतुः] हेतु के, [प्राप्त्या] प्राप्ति से [अविशिष्टत्वात्] समान होने के कारण (दोनों संयुक्त द्रव्यों को) [अप्राप्त्या] विना संयोग के [असाधकत्वात्] साधक न होने से [प्राप्त्यप्राप्तिसमौ] प्राप्तिस्म तथा अप्राप्तिस्म जातिप्रयोग यथाक्रम सम्भूते चाहिये ।

‘प्राप्ति’ पद का अर्थ है-संयोग अथवा सम्बन्ध । वादी के द्वारा आने पक्ष की स्थापना कर देने पर अब प्रतिवादी देखता है कि इसका सदुत्तर देना संभव नहीं, तो वह पराजय से बचने के लिए जाति का प्रयोग करता है । वह जिज्ञासा करता है हेतु साध्य से संयुक्त होकर साध्य को सिद्ध करता है अथवा विना सम्बन्ध के ? यदि पहला कथन माना जाय, तो संयुक्त दो द्रव्य परस्पर समान हैं, तो बौन किसका साध्य हो, और बौन किसका साधन । उनमें से एक हेतु माना जाय और दूसरा साध्य ; इसमें कोई प्रमाण नहीं ? संयुक्त धूम और अग्नि संयोग के आधार पर दोनों समान हैं । यदि इनमें धूम को हेतु और अग्नि को साध्य माना जाता है, तो अग्नि का हेतु और धूम को साध्य भी माना जाना चाहिये, परन्तु ऐसा सम्भव नहीं होता, अतः साध्य का प्राप्त होकर हेतु उसका साधक होता है, यह कथन असंगत है । यह प्राप्ति से प्रतिषेध किये जाने के कारण ‘प्राप्तिस्म’ जाति का प्रयोग है ।

यदि साध्य को अप्राप्त होकर हेतु साध्य का साधक माना जाता है, तो यह सम्भव नहीं, तब तो विना सम्बन्ध के कोई भी किसीका साधक हो जाय । पदार्थों में असम्बन्ध द्वारा प्रकाश कभी उनको प्रकाशित नहीं कर सकता । इसप्रकार हेतु की अप्राप्ति से किया गया प्रतिषेध ‘अप्राप्तिस्म’ जाति का प्रयोग है ॥ ७ ॥

प्राप्तिस्म-अप्राप्तिस्म जाति का उत्तर -प्राप्तिस्म-अप्राप्तिस्म जाति-प्रयोगों का उत्तर किमप्रकार दिया जाना चाहिये, आचार्य सुबकार ने बताया —

घटादिनिष्पत्तिदर्शनात् पीडने चाभिचाराद-

प्रतिषेधः ॥ ८ ॥ (४७१)

[घटादिनिष्पत्तिदर्शनात्] घट आदि का निर्माण साधनों के सम्बद्ध होने पर देखने से, [पीडने] कण्ट दन्त में दूरस्थित व्यक्ति को, [च] तथा [अभिचारात्] अभिचार प्रक्रिया से, [अप्रतिषेधः] उक्त प्रतिषेध अयुक्त है ।

साध्य का प्राप्त होकर हेतु साध्य का साधक होता है, अथवा अप्राप्त होकर ? यह दोनों प्रकार से किया गया प्रतिषेध अयुक्त है ; क्योंकि कारण पथावर दोनों प्रकार से कार्य के साधक होते हैं । कर्त्ता-कुलाल, कारण-दण्ड चक्र आदि साधन उपादान-तत्त्व मिट्टी से सम्बद्ध होकर घट-कार्य को उत्पन्न करते हैं । धूम और अग्नि समानरूप में संयुक्त होने पर हेतु वही होगा, जो व्याप्य

हामा, अर्थात् माया के साथ द्विगुनी अर्थात्चरित व्याप्ति सम्भव होगी। जहाँ धूम है, वहाँ अग्नि है। इस व्याप्ति में व्याभिचार नहीं है। धूम और अग्नि का परस्पर कार्य कारणभाव है। धूम-कारण का अग्नि-कारण के बिना हम सम्भव नहीं। अतः जहाँ धूम होगा, वहाँ अग्नि का होना आवश्यक है तथा धूम-हनु स माध्य अदृश्य अग्नि की सिद्धि होजाती है। इसी कारण धूम हनु है अग्नि माध्य। परन्तु अग्नि धूम का व्यभिचारी है वहने प्रसार आदि में अग्नि धूम के बिना रहता है; अतः धूम माध्य के लिए अग्नि हनु नहीं होगयता। उप-प्रकार हेतु की प्राप्ति में क्रियागता प्राप्तिरूप प्रत्यक्ष अग्रसर है।

हेतु की अप्राप्ति में किशगया प्रतिपक्ष भी अग्रपक्ष है, क्योंकि इसी हेतु साध्य को प्राप्त न होकर उन्मत्त गिद्ध बन्देता है, सूत्र के अभिप्राय 'पक्ष' या अर्थ नाममात्र में जादू-जादू आदि समभाव का है। नीतिज्ञ सन्तुष्ट कर्मणः अन्तर्गत प्रयोग इस पक्ष का इच्छित है। 'दीर्घ' पक्ष का अर्थ काट पहुँचाना है। दूरस्थित प्रदेश में अगुणित आभिचारिक प्रवास अन्तर्गत है अथवा अवस्थित यन्त्र को काट पहुँचाना अथवा नेष्ट गर्हदेता है। इस प्रमाण में अन्तर्गत आभिचारिक प्रयोग। साध्य वस्तु का प्राप्त हुए बिना अनुत्पत्त साध्य साध्य को निरूपित गर्हदेता है। अन्तः अप्राप्ति न किशगया प्रतिपक्ष भी अग्रपक्ष है वस्तुतः साध्य साध्य किशगया साध्य साध्यभाव का होता आवश्यक है, मन्त्रार्थ का होता होता अधिक अप्रतिपाद्य नहीं। ८।

प्रसङ्गसम, प्रतिद्वन्द्वान्तसम जाति त्रयप्राप्त 'प्रसङ्गसम' तथा 'प्रति-
द्वन्द्वान्तसम' जाति-प्रयोगों का स्वल्प आचार्य सूत्रार्थ ने बताया

दृष्टान्तस्य कारणानपदेशात् प्रत्यवस्थानाच्च प्रतिदृष्टान्तेन प्रसङ्गप्रतिदृष्टान्तसमौ ॥ ६ ॥ '४७२'

। दृष्टान्तस्य । दृष्टान्त के । कारणानुपमात् । कारण या तत्त्व न करने
 में विश्वास प्रमाणों प्रत्यक्षम है । प्रत्यक्ष-व्याप्तात् । प्रतिपक्ष करने में । ज
 न्वा । प्रतिदृष्टान्त- । प्रतिदृष्टान्त । दारा । प्रतिदृष्टान्तसम । प्रत्यक्ष-प्रति-
 दृष्टान्तसम । प्रमाणस्य । प्रतिदृष्टान्त-सम । प्रति-प्रमाण है, अथवा ।

बारी धपते पत्रों की स्थापना करना है आना भविष्य है शिवाभुतुप
मना रोने से रोने के ममान इससे भविष्य की भविष्य का प्रमाण के साथ है

१. द्रष्टव्य त्रिगुणान्वय काव्य, ७।५८ ॥ वैदिक साहित्य में 'अभिचारमन्त्र' अभिचारहोम, अभिचारयज्ञ' आदि पदों का प्रयोग द्रष्टव्य है। 'इयेनेन अभिचरस् यजेत' ऐसा वाक्य छात्रावस्था से स्मृत अचेष्ट है। ऐसे अभिचार प्रयोग को ग्रामीण भाषा में 'मूठ चाना' कहा जाता है। कहीं कियामया ऐसा प्रयोग वरस्थ व्यक्ति को कष्ट दे देता है।

आत्मा अथवा बाह्य स्थित्यनुगुणवान्ता है इसमें क्या संत है ? बिना हनु ० यह कैसे माना जाय कि आत्मा अथवा बाह्य सम है ? वादी द्वारा प्रस्तुत ही वद्वान्त की सिद्धि के लिए आश हनु का प्रयोग होता है उसकी स्थापना का प्रोत्पत्ति करता प्रसंगमम जाति का प्रयोग है

वादी द्वारा प्रयुक्त दृष्टान्त का उसकी दिशा में प्रतिद्वन्द्वान्त प्रस्तुत कर प्रतिपक्ष करता प्रतिद्वन्द्वान्तम जाति है । वादी ने कहा आत्मा सक्रिय है क्रियातनुगुणवान्ता हान में बाह्य के समान । प्रतिवादी ने विरोध में प्रतिद्वन्द्वान्त प्रस्तुत कर उसका प्रतिपक्ष किया आत्मा निष्क्रिय है क्रियातनुगुणवान्ता होने में, आकाश के समान । प्रतिवादी ने प्रश्न किया क्या आकाश में क्रियातनुगुण क्या है ? प्रतिवादी ने उत्तर दिया आकाश वायु मयाग । वायु के साथ आकाश का मयाग क्रियातनु गुण है । वायु के साथ मयाग क्रिया का हनु है, यह वायु वायु के साथ वृक्ष आदि का मयाग होने पर स्पष्ट होजाती है इसप्रकार क्रिया-तनुगुणवान्ता हान ही आकाश निष्क्रिय है, इसीप्रकार आत्मा क्रियातनुगुणयोगी होने पर निष्क्रिय होना चाहिये । वादी द्वारा स्थापित पक्ष में साध्याभाव की निहित प्रतिद्वन्द्वान्त द्वारा किये जाने के कारण यह प्रतिद्वन्द्वान्तम जाति का प्रयोग है । ६ ॥

प्रसङ्गसम का उत्तर — इनका उत्तर किसप्रकार दियाजाता चाहिये ? आचार्य सूत्रकार ने बताया

प्रदीपोपादानप्रसङ्गनिर्वर्त्तित्वद्वित्ववृत्तिः ॥ १० ॥ ४७३

[प्रदीपोपादानप्रसङ्गनिर्वर्त्तित्ववृत्तिवत् प्रदीप का दखने के प्रसंग में प्रदीपान्तर की निवृत्ति के समान, नद् द्वित्ववृत्ति हनु अथवा दृष्टान्त की सिद्धि में अन्य हनु आदि की निवृत्ति समझनी चाहिये ।

प्रदीप का देखने के लिए जैसे अन्य प्रदीप की आवश्यकता नहीं रहती उस हनुगव दृष्टान्त की सिद्धि के लिए अन्य हनुगव दृष्टान्त की अपेक्षा नहीं होती । प्रदीप का प्रयोग वस्तुधा की देखने के लिए कियाजाता है, परन्तु प्रदीप की देखने की इच्छा हान पर विचारणीय व्यक्तित्व अन्य प्रदीप की तलाश नहीं करता, क्योंकि, प्रदीप बिना अन्य प्रदीप के सहयोग में स्वयं प्रकाशित रहता व दीप्तिमान है । इसीप्रकार साध्य की सिद्धि के लिए हनु तथा दृष्टान्त का प्रयोग कियाजाता है । साध्य की सिद्धि करने की क्षमता हान पर हनु का प्रयोग होता है अन्यथा हनुरुप में उसका प्रयोग निरर्थक है । यहाँ हनु की सिद्धि के लिए हनु पृथक्कर आग प्रसंग बनाने का प्रयास बना अप्रामाणिक है । दृष्टान्त भी किसी साध्य की सिद्धि के लिए नहीं प्रस्तुत कियाजाता है, जब तौकिक और परीक्षा दोनो समाप्तरूप में उसकी क्षमता को स्वीकार करने हैं । इस दशा में दृष्टान्त

की सिद्धि के लिए हेतु का पूछना सर्वथा निरर्थक है । प्रसंगसम जाति के प्रयोग का उत्तर इसप्रकार दे देना चाहिये ॥ १० ॥

प्रतिदृष्टान्तसम का उत्तर—प्रतिदृष्टान्तसम जाति के प्रयोग का उत्तर आचार्य सूत्रकार ने बताया—

प्रतिदृष्टान्तहेतुत्वे च नाऽहेतुर्दृष्टान्तः ॥ ११ ॥ ४७४)

[प्रतिदृष्टान्तहेतुत्वे] प्रतिदृष्टान्त के साधक होने पर [च] भी [न] नहीं होता है [अहेतु] प्रसाधक [दृष्टान्तः] दृष्टान्त

प्रतिदृष्टान्त को यदि अपने साध्य का साधक मान लिया जाता है, तो भी दृष्टान्त की साध्य साधकता नष्ट नहीं होती । दृष्टान्त और प्रतिदृष्टान्त दोनों का अपने साध्य की सिद्धि के लिए प्रयोग होने पर इसमें कोई विशेष हेतु नहीं है कि प्रतिदृष्टान्त अपने साध्य को सिद्ध करे, दृष्टान्त न करे, वस्तुतः वह दृष्टान्त अपने साध्य को सिद्ध करने में समर्थ होता है, जिसके साथ व्याप्तिबल है । क्रियाहेतुगुणयोगी लोप्ट के समान आत्मा सक्रिय हो सकती है, परन्तु क्रियाहेतु गुणयोगी हात हुए आकाश नाक्रिय कैसे होगा ? इसलिए यदि दृष्टान्त व्याप्तिबल से युक्त है तथा प्रतिदृष्टान्त व्याप्तिबल से युक्त न होने का कारण दृष्टान्त का प्रतिषेध नहीं कर पाता, तो दृष्टान्त अवश्य अपने साध्य का साधक माना जायगा । इसप्रकार प्रतिदृष्टान्त जाति का प्रयोग असंगत हाजाना है । ११ ॥

अनुत्पत्तिसम जाति—क्रमप्राप्त अनुत्पत्तिसम जाति का स्वरूप सूत्रकार ने बताया

प्रागुत्पत्तेः कारणाभावादनुत्पत्तिसमः ॥ १२ ॥ ४७५)

[प्राक्] पहले [उत्पत्तेः] उत्पत्ति से [किमी कार्य की] [कारणाभावान् कारणा का अभाव रहने से] [अन्य के कथन का प्रतिषेध करना] [अनुत्पत्तिसम] अनुत्पत्तिसम जाति का स्वरूप है ।

किमी कार्य की उत्पत्ति से पूर्व उसके कारणों का अभाव रहता है । कारणों की अविद्यमानता में कार्य की अनुत्पत्ति का अभाव पर-वादी द्वारा स्थापित पक्ष में अनित्यत्व का-प्रतिषेध करना अनुत्पत्तिसम जाति का प्रयोग है । वादी अपने पक्ष की स्थापना करता है—शब्द अनित्य है (प्रतिज्ञा); प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होने में (हेतु), जो प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होता है, वह अनित्य होता है, जैसे घट (दृष्टान्त) । प्रत्येक अनित्य पदार्थ की उत्पत्ति के लिए अथवा उस प्रकाश में जाने के लिए कर्ता का प्रयत्न करना पड़ता है । प्रत्यक्ष है-घटनिर्माण के लिए कूम्हार प्रयत्न करता है, तभी घट उत्पन्न हो जाता है । ऐसे ही मुख में शब्दोच्चारण करने अथवा घण्टा घड़ियाल से ध्वनि उत्पन्न करने में कर्ता का

प्रयत्न देखा जाता है, तभी शब्द प्रकाश में आता है, इसलिए शब्द की अनित्य माना जाना चाहिए ।

इसका प्रतिषेध करने की भावना से प्रतिवादी बोला शब्द की अनित्य कहना युक्त नहीं । कारण यह है शब्द की तथाकथित उत्पत्ति से पहले उसके कारणों का अभाव है । यदि अभाव न होना, तो शब्द तब मुन्दाई देता जिस पदार्थ की उत्पत्ति के कारण नहीं है वह अनित्य नहीं होसकता । फलतः शब्द का नित्य होना प्राप्त होता है । जो नित्य है, उसको उत्पत्ति सम्भव नहीं । इसलिए प्रयत्न के अनन्तर शब्द की उत्पत्ति बताकर उम अनित्य कहना असंगत है । इसप्रकार अनुत्पत्ति के सहारे से वादी के पक्ष का प्रतिषेध करना अनुत्पत्तिसम जाति का प्रयोग है ॥ १२ ॥

अनुत्पत्तिसम का उत्तर इसका उत्तर किसप्रकार दिया जाना चाहिए ; आचार्य सूत्रकार ने बताया

तथाभावादुत्पन्नस्य कारणोपपत्तेर्न

कारणप्रतिषेधः ॥ १३ ॥ (४७६)

[तथाभावान्] वैसा होने से [उत्पन्नस्य] उत्पन्न हुए शब्द के [कारणोपपत्तेर्] कारणों की उपपत्ति सिद्धि से [न] नहीं [कारणप्रतिषेधः] कारणों का प्रतिषेध अभाव ।

[जिसका] 'अब्द' बट्टा जाता है, वह उत्पन्न होने पर सम्भव होता है शब्द का अपन रूप में होना [तथाभाव] तभी सम्भव है, जब वह उत्पन्न होना है क्योंकि वह उत्पन्न हुआ है इसकारण उसमें प्रयत्नान्गीपकता आवश्यक रूप में विद्यमान है । उत्पन्न होना प्रयत्न के बिना किसीप्रकार सम्भव नहीं । प्रयत्न शब्दोत्पत्ति का निमित्त है । जब शब्द उत्पन्न है, तब उसमें प्रयत्न के अनन्तर होना इस हेतु का अभाव नहीं बहाजासकता । फलतः शब्द के अस्तित्व को स्वीकार करने पर उसके कारणों की सिद्धि अनायास रचन होजाती है । शब्द को मानकर उसके कारण का प्रतिषेध करना सर्वथा असंगत है ॥ १३ ॥

संशयसम जाति कमप्राप्त संशयसम जाति का स्वरूप सूत्रकार ने बताया -

सामान्यदृष्टान्तयोरेन्द्रियकत्वे समाने नित्यानित्यसाधर्म्यात्

संशयसमः ॥ १४ ॥ (४७७)

[सामान्यदृष्टान्तयोः] सामान्य जाति और दृष्टान्त (वादी द्वारा स्थापित पक्ष में कथित का [एन्द्रियकत्वे] ऐन्द्रियक (इन्द्रियधाहा) होना [समाने] समान होने पर नित्य और अनित्य दोनों के साधर्म्य से क्रियागया प्रतिषेध) [संशयसम] संशयसम जाति का प्रयोग है ।

वादी अपने पक्ष की स्थापना करता है 'शब्द अनित्य है, प्रत्यक्ष के अन्तर्गत उत्पन्न होने के कारण, - घट के समान।' जैसे ब्रम्हाण्ड आदि के प्रत्यक्ष के अन्तर्गत घट उत्पन्न होता है, ऐसे ही उच्चारणविना के प्रत्यक्ष के अन्तर्गत शब्द की उत्पत्ति जानीजाती है। इसविध घट के समान शब्द को अनित्य मानना चाहिए।

प्रतिवादी इसका प्रतिपाद्य करता है घट के साथ शब्द का साधर्म्य [प्रत्यक्षानन्तरीयकत्व] होने से घट के समान यदि शब्द को अनित्य मानाजाता है तो घट के साथ सामान्य (जाति) का भी साधर्म्य ऐन्द्रियकत्व देखाजाता है। घट ऐन्द्रियक है, इन्द्रियग्राह्य है सामान्य भी ऐन्द्रियग्राह्य होता है। तथा शब्द भी ऐन्द्रिय समान इन्द्रियग्राह्य है तब तब प्रत्यक्षानन्तरीयकत्व साधर्म्य से घट के समान शब्द अनित्य है; उसीप्रकार ऐन्द्रियकत्व साधर्म्य में सामान्य के समान शब्द का नित्य मानना चाहिए। सामान्य ऐन्द्रियक है, नित्य होता है, शब्द भी ऐन्द्रियक होने से नित्य क्यों न मानाजाय ?

यहाँ प्रतिवादी के द्वारा अनित्यत्व साधक पक्ष के प्रतिषेध में नित्यत्व-साधक द्रव्य को प्रस्तुत करके संशय की स्थिति प्रस्तुत करदीजाती है। प्रत्यक्षानन्तरीयक होने से घट के समान शब्द को अनित्य मानाजाय ? अथवा ऐन्द्रियक साधर्म्य में जाति के समान शब्द का नित्य मानाजाय ? संशय के आधार पर प्रतिषेध होने के कारण यह 'संशयसम' जाति का प्रयोग है ॥ १४ ॥

संशयसम का उत्तर- इसका उत्तर विमप्रकार दियाजाता चाहिए, आचार्य सूत्रकार ने बताया -

**साधर्म्यात् संशये न संशयो वैधर्म्यात् उभयथा वा
संशयेऽत्यन्तसंशयप्रसंगो नित्यत्वानभ्युपगमाच्च
सामान्यस्याप्रतिषेधः ॥ १५ ॥ (४७८)**

[साधर्म्यात्] साधर्म्य से [संशय] संशय होने पर [न] नहीं होता [संशय] संशय [वैधर्म्यात्] विरोध धर्म के जानने से [उभयथा] साधर्म्य-वैधर्म्य दोनों प्रकार से [वा] अथवा [संशये] संशय होने पर [अत्यन्तसंशय-प्रसङ्ग] अत्यन्त संशय का होने प्राप्ति होता है, [नित्यत्वानभ्युपगमात्] नित्य होने स्वीकार न करने जान से [च] तथा [अथवा] भी [सामान्यस्य] सामान्य-साधर्म्य नमानधर्म के रहने (सी) [अप्रतिषेध] प्रतिषेध करना असंगत है, संशय प्रस्तुत करके ।

१. आचार्य ने व्यवस्था की है-येनेन्द्रियेण यद् गृह्यते, तेनेन्द्रियेण तद्गता जातिर्गृह्यते-जिस इन्द्रिय के द्वारा जो वस्तु गृहीत कीजाती है, उसी इन्द्रिय में उस वस्तु में समवेत जाति (सामान्य) का ग्रहण होता है।

आगोह परिष्ठाह, चढाव-उतार ऊँचाई-गोलाई आदि साधर्म्य से साधण-पुरुष में सन्देह होजाता है दूर से झुटपुट से यह स्थाणु है, अथवा पुरुष है ? ऐसा संशय होजाता है । परन्तु पुरुष के विशेषधर्म हाथ, पाँव, मिर आदि अङ्ग तथा विशेष नेष्टा आदि में पुरुष का, तथा टेढ़ापन बकना, खोखलापन कोटर, गव लता आदि के सान्निध्यरूप विशेष धर्म से स्थाणु का निश्चय होजाता है । तब समानधर्म के बने रहने पर भी संशय का उच्छेद होजाता है । तात्पर्य है - साधर्म्य तभी एक सत्य को उत्पन्न करसकता है, जबतक विशेषधर्म का ज्ञान नहीं होता । विशेषधर्म का ज्ञान होजाने पर संशय निवृत्त होजाता है । यदि उस दशा में साधर्म्य के बनपड़ संशय होता मानाजाय, तो संशय कभी निवृत्त न होगा । क्योंकि, स्थाणु पुरुष के समानधर्म तो सदा बने रहते हैं ।

इसीप्रकार प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होने का विशेषधर्म है । नित्य ज्ञान तथा अनित्य घट आदि में रहनेवाला इन्द्रियआद्य का धर्म समानधर्म है । इस साधर्म्य के रहने पर भी जब शब्द के इस विशेषधर्म का ज्ञान होजाता है कि वह प्रयत्न के अनन्तर आत्मगोभ करता है तब इस ज्ञात विशेषधर्म के बर पर साधर्म्य के रहने की शब्द का नित्य होना स्वीकार नहीं कियाजासकता । उस दशा में विशेषधर्म का ज्ञान होजाता तो समानधर्ममूलक संशय सिर ही नहीं उठावता । फल साधर्म्य से इस प्रकार सत्य को उभारकर प्रतिपद्य करना असंभव है ॥१५॥

प्रकरणसम ज्ञानि आचार्य न कमप्राप्त प्रकरणसम ज्ञानि का लक्षण बताया—

उभयसाधर्म्यात् प्रक्रियासिद्धेः प्रकरणसम ॥ १६ ॥ ४७६

[उभयसाधर्म्यात्] नित्य-अनित्य दानों के साधर्म्य से एवं दानों के वैधर्म्य से भी [प्रक्रियासिद्धेः] प्रकरण के चालू बने रहने में चक्का की जा स्थिति रहती है, वह [प्रकरणसम] प्रकरणसम नामक ज्ञान का स्वरूप है ।

सूत्र में 'प्रक्रिया' पद का अर्थ है नित्य और अनित्य के साधर्म्य से पक्ष तथा प्रतिपक्ष का प्रवृत्त बनना एक वारी अपने गुरु को प्रस्तुत करता है 'शब्द अनित्य है, प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होने के कारण — घट के समान 'यह अनित्य साधर्म्य से पक्ष प्रवृत्त किया गया । दूसरा प्रतिवादी अपने प्रतिपक्ष को प्रस्तुत करता है 'शब्द नित्य है, — श्रावन्द्रिय से गतीत होने के कारण, जो श्रोत्रेन्द्रिय से भुलीत होता है वह नित्य होना है, जैसे शब्दत्व ज्ञान । यह नित्य साधर्म्य से पक्ष प्रवृत्त किया गया । यहाँ अनित्य साधर्म्य से चढावपड़ पड़ना हेतु प्रकरण को समझने नहीं करता पूरा नहीं करता, अथवा समाप्त नहीं करता । प्रकरण जानू रहने से अर्थ का निर्णायक नहीं होता । ठीक यही स्थिति नित्य

साधर्म्य से कहेंगे हेतु में समझनी चाहिए। इसप्रकार प्रकरण को अनित्यतावस्था में ज्ञानाते रहने की प्रवृत्ति से जो परस्पर एक-दूसरे का प्रतिपक्ष प्रस्तुत किया जाता है, वह 'प्रवरणसम' जाति का प्रयोग है।

सूत्र में 'साधर्म्यं' पद 'वैधर्म्यं' का उल्लेखन समझना चाहिए। तब नित्य और अनित्य के वैधर्म्य से प्रकरण को चातु खनना भी प्रकरणसम जाति-प्रयोग की सीमा में आता है जैसे—जब नित्य नहीं है, वृत्त होने से नित्य के साथ वैधर्म्य के कारण, जो वृत्त होने से नित्य के साथ वैधर्म्य रखता है, वह नित्य नहीं होता, जैसे घट। यह नित्य वैधर्म्य से प्रकरण प्रवृत्त किया गया। इसीप्रकार दूसरा पक्ष होगा शब्द अनित्य नहीं है, स्पर्शरहित होने से अनित्य के साथ वैधर्म्य के कारण, जो स्पर्शरहित होता हुआ अनित्य के साथ वैधर्म्य रखता है, वह अनित्य नहीं होता जैसे जडत्व जानि। यह घमर्षी है, और अनित्य के साथ स्पर्शराहित्यरूप इसका वैधर्म्य है। जो नित्य नहीं होता, वह स्पर्शवाला होता है, अथवा स्पर्शवाले में रहता है। अब अस्पर्श होने से अनित्य के साथ वैधर्म्य के कारण शब्द अनित्य नहीं माना जाना चाहिए। यह अनित्य वैधर्म्य से प्रकरण प्रवृत्त किया गया।

उक्त विवेचन के अनुसार प्रकरणसम जाति का प्रयोग चार प्रकार में होता है—१. अनित्य साधर्म्य से पक्ष का प्रवृत्त किया जाता, २. नित्य साधर्म्य से किया जाता, ३. नित्य वैधर्म्य से, तथा ४. अनित्य वैधर्म्य से पक्ष का प्रवृत्त किया जाता।

साधर्म्य वैधर्म्यसम एवं संशयसम जातिप्रयोगों के साथ प्रकरणसम जाति के अन्वेष की आशंका करना युक्त न होगा। क्योंकि प्रकरणसम जाति के प्रयोग में प्रतिवादी इस भावना से प्रवृत्त होता है कि मुझे अपने पक्ष के निश्चयपूर्वक उपपादन द्वारा वादी के पक्ष में दूषण प्रस्तुत करना है; परन्तु साधर्म्य-वैधर्म्यसम तथा संशयसम जाति के प्रयोगों में वादी द्वारा स्थापित पक्ष के अनुरूप प्रतिवादी अपना पक्ष स्थापित कर परपक्ष में दूषण प्रस्तुत करना है, यह कहता हुआ कि तुम्हारा पक्ष स्वीकार किया जाय, हमारा न किया जाय, इसमें कोई विशेष हेतु नहीं है। इन प्रयोगों में प्रतिपक्ष के निश्चय से प्रतिवादी प्रवृत्त नहीं होता। यही इनमें भेद है।

संशयसम के साथ प्रकरणसम का यह भी भेद है कि संशयसम में एक ही व्यक्ति किसी पक्ष की स्थापना कर उसमें अन्य हेतु के आधार पर संशय की उद्भावना करसकता है, परन्तु प्रकरणसम में पृथक् ठा व्यक्ति अपने-अपने पक्ष का उपपादन करते हैं ॥ १६ ॥

प्रकरणसम का उत्तर प्रकरणसम जाति का प्रयोग होने पर उसका उत्तर किसप्रकार दिया जाना चाहिए, सूत्रकार ने बताया—

प्रतिपक्षान् प्रकरणसिद्धेः प्रतिषेधानुपपत्तिः

प्रतिपक्षोपपत्तेः ॥ १७ ॥ ४८०

[प्रतिपक्षान्] प्रतिपक्ष स [अन्य पक्ष के आशय से । प्रकरणसिद्धेः] प्रकरण की सिद्धि ज्ञान के कारण [प्रतिषेधानुपपत्ति] प्रतिषेध अनुपपन्न है पर-पक्ष का, [प्रतिपक्षोपपत्तेः] प्रतिपक्ष पर पक्ष के स्वीकार किये जाने से ।

प्रकरण का चालू रहना पक्ष और प्रतिपक्ष दोनों की स्वीकृति पर निर्भर है । वारी अपने पक्ष की स्थापना करना है । अनन्तर प्रतिवादी अपने पक्ष की स्थापना कर प्रकरण को चालू रख्य अनिर्णय की घोषणा करना हुआ अन्य पक्ष के प्रतिषेध को प्रकट करता है, यह प्रतिषेध युक्त नहीं है, क्योंकि वारी द्वारा स्थापित पक्ष का स्वीकार किए बिना प्रतिवादी द्वारा स्थापित पक्ष में प्रकरण का चालू रहना सम्भव न होगा । प्रकरण चालू है' यह ज्ञान प्रतिपक्षी द्वारा तभी कही जा सकती है, जब वह वारी द्वारा स्थापित पक्ष के अस्तित्व को स्वीकार करता है । जब उस स्वीकार कर लिया, तो प्रतिषेध कैसा ? स्वीकार और प्रतिषेध दोनों परस्पर-विरुद्ध हैं । यदि पर पक्ष स्वीकार है तो प्रतिषेध नहीं । यदि पर-पक्ष प्रतिषिद्ध है, तो प्रकरण का चालू कहना सम्भव नहीं । अनिर्णय में प्रकरण का चालू रहना सम्भव होता है । यदि पर-पक्ष प्रतिषिद्ध हो गया, तो अप्रतिषिद्ध पक्ष पक्ष निर्णय की स्थिति की सम्मुख लादना है, तब तन्त्र का निर्धारण हो ज्ञान पर प्रकरण समाप्त माला जायगा, इस प्रकार प्रकरणमम जाति के प्रयोग से परपक्ष का प्रतिषेध कहना असंगत है ॥ १७ ॥

अहेतुसम जाति कमपाण्य 'अहेतुसम' जाति प्रयोग का स्वरूप आचार्य सूत्रकार ने बताया

त्रैकाल्यासिद्धेर्हेतोरहेतुसमः ॥ १८ ॥ ४८१

[त्रैकाल्यासिद्धे] तीनों कालों में सिद्ध न होने से [हेतु] हेतु की [अहेतुसम] अहेतुसम जाति है ।

अनुमान प्रमाण के पञ्चावयव वाक्य में साध्य की सिद्धि के लिए हेतु का प्रयोग किया जाता है । यहाँ जानना है साध्य का साधन हेतु साध्य में पहले जाना है ? या पीछे ? अथवा दोनों साथ साथ होते हैं ? इनमें से कोई बात बनती प्रतीत नहीं होती । यदि हेतु को पहले माना जाय, तो साध्य के अभाव में वह साधन किसका होगा ? जब साध्य नहीं, तो विद्यमान हेतु सिद्ध कैसे करेगा ? तात्पर्य है तब हेतु का होना निरर्थक है । यदि हेतु पीछे होता है साध्य पहले से विद्यमान है, तब हेतु अनावश्यक है । जिसके लिए हेतु का प्रयोग होना है वह पहले से विद्यमान है । फिर उसे 'साध्य' कहना भी असंगत है, हेतु के बिना वह सिद्ध है । यदि दोनों एकसाथ होते हैं, तो उनमें कौन किसका साधन हो, कौन

किम्वा साध्य ? एकसाथ अस्तित्व में आई वस्तुओं में परस्पर साध्य-साधनभाव नहीं होमकता । उसके लिए वस्तुओं के अस्तित्व में पूर्वापर्यं आवश्यक है । इस-प्रकार अहेतु स्थिति का आशय लेकर पर-पक्ष का प्रतिषेध करना 'अहेतुसम' जाति का स्वरूप है ॥ १८ ॥

अहेतुसम का उत्तर उक्त जाति प्रयोग का उत्तर किसप्रकार दिया जाना चाहिए, अग्रिम दो सूत्रों द्वारा आचार्य ने बताया

न हेतुतः साध्यसिद्धेस्त्रैकाल्यासिद्धिः ॥ १९ ॥ (४८२)

[न] नहीं युक्त [हेतुतः] हेतु से [साध्यसिद्धे] साध्य की सिद्धि होने के कारण [त्रैकाल्यासिद्धिः] तीनों कालों में असिद्धि हेतु की, ।

साध्य से पहले, पीछे अथवा युगपत् तीनों कालों में हेतु की असिद्धि है; यह कहना युक्त नहीं, क्योंकि साध्य की सिद्धि हेतु से होती है । उत्पद्यमान वस्तु की उत्पत्ति तथा ज्ञेय वस्तु का जानना कारणों के बिना नहीं होसकता । किसी कार्य अथवा साध्य की सिद्धि कारण एवं हेतु के बिना अमम्भव है । जीवन में प्रतिदिन ऐसी स्थिति को प्रत्यक्ष से देखा जाता है । इसलिए कार्य या साध्य से पहले हेतु का होना आवश्यक है ।

यह जो कहा गया साध्य से पहले हेतु के होने पर साध्य के अभाव में वह हेतु किसका साधन करता है ? इसका उत्तर स्पष्ट है । विद्यमान हेतु उसीका साधन होता है, जो साध्य है, जो अभी उत्पन्न होनेवाला है, अथवा सिद्ध होने एवं ज्ञात होने की अपेक्षा रखता है । साध्य, उत्पाद्य, ज्ञेय वस्तु का साधन, उत्पादन, ज्ञान हेतु से होता है, अतः हेतु का साध्य आदि से पहले होना आवश्यक है । इसप्रकार हेतु की त्रैकाल्य में असिद्धि न होने से 'अहेतुसम' जाति का प्रयोग असंगत है ॥ १९ ॥

हेतु के व्यवस्थित होना से उक्त प्रतिषेध अयुक्त है, सूत्रकार ने बताया

प्रतिषेधानुपपत्तेश्च प्रतिषेद्धव्याप्रतिषेधः ॥ २० ॥ (४८३)

[प्रतिषेधानुपपत्तेः] प्रतिषेध की अनुपपत्ति असिद्धि से [च] तथा (अथवा-भी) [प्रतिषेद्धव्याप्रतिषेधः] प्रतिषेद्धव्य का प्रतिषेध नहीं रहना ।

बादी पक्ष की स्थापना करता है -शब्द अनित्य है, -प्रयत्न के अनन्तर होने से, -घट के समान । जातिवादी ने 'अहेतुसम' जाति का प्रयोग कर उसका प्रतिषेध किया । गत सूत्रद्वारा उस प्रतिषेध को अनुपपन्न-असंगत बताया । इसप्रकार जातिरूप प्रतिषेध के अनुपपन्न होने से प्रतिषेद्धव्य वादी द्वारा स्थापित पक्ष का प्रतिषेध नहीं रहता । फलतः शब्द का अनित्य होना उपपन्न होजाता है ॥ २० ॥

अर्थापत्तिसम जाति —क्रमप्राप्त अर्थापत्तिसम जाति का लक्षण सूत्रकार ने बताया—

अर्थापत्तिः प्रतिपक्षसिद्धेरर्थापत्तिसमः ॥ २१ ॥ (४८४)

[अर्थापत्ति] अर्थापत्ति के द्वारा [प्रतिपक्षसिद्धे] प्रतिपक्ष की सिद्धि से (क्रियागया प्रतिषेध [अर्थापत्तिसम] 'अर्थापत्तिसम' नामक जाति है।

वादी अपने पक्ष की स्थापना करता है शब्द अनित्य है, प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होने से,—घट के समान। जातिवादी जब अर्थापत्ति के द्वारा प्रतिपक्ष को सिद्ध करता हुआ वादी द्वारा स्थापित पक्ष का प्रतिषेध करता है, तब वह 'अर्थापत्तिसम' जाति का प्रयोग है। जातिवादी कहता है यदि अनित्यता के साधक प्रयत्नानन्तरीय साधर्म्य से शब्द अनित्य है तो अर्थापत्ति के आधार पर ज्ञात होता है नित्यता के साधक अस्पर्शत्व साधर्म्य से शब्द नित्य होना चाहिए। शब्द का अस्पर्शत्व-साधर्म्य नित्य आकाश के साथ है शब्द नित्य है, अस्पर्श स्पर्शरहित होने से, आकाश के समान। अर्थापत्ति के द्वारा प्रतिषेध होने से यह 'अर्थापत्तिसम' जाति का प्रयोग है ॥ २१ ॥

अर्थापत्तिसम का उत्तर — इसका उत्तर किसप्रकार दिया जाता चाहिए आचार्य सूत्रकार ने बताया—

**अनुक्तस्यार्थापत्तेः पक्षहानेरुपपत्तिरनुक्तत्वादनैकान्ति-
कवाच्चाार्थापत्तेः ॥ २२ ॥ (४८५)**

[अनुक्तस्य] अनुक्त अमाधित की [अर्थापत्ते] अर्थापत्ति से [पक्षहानि] पक्षहानि [उपपत्ति] उपपन्न हो जाती है [अनुक्तत्वात्] अनुक्त असिद्ध होने से [अनैकान्तिकत्वात्] अनैकान्तिक होने से [अ] भी [अर्थापत्त] अर्थापत्ति के,

वादी द्वारा हेतुपूर्वक शब्द की अनित्यता सिद्ध कर देने पर जातिवादी उसका प्रतिषेध केवल अर्थापत्ति के बल पर करता है; स्वयं पञ्चावयव वाक्य द्वारा शब्द की नित्यता को सिद्ध नहीं करता। वह इस बात की आशंका भी ध्यान नहीं देता कि स्थापित पक्ष का [शब्द के अनित्यत्व का] प्रतिषेध करने में अर्थापत्ति समर्थ-सफल है, या नहीं? यदि अर्थापत्ति का प्रयोग कर देने पर वह अपने प्रयोजन का पूरा नहीं कर पाती, तो उसका प्रयोग निरर्थक है इससे तो उलटी नित्यत्व पक्ष की हानि प्राप्त हो जाती है। सिद्धेय के द्वारा शब्द का अनित्यत्व सिद्ध होना से अर्थापत्ति के आधार पर यह प्राप्त होता है कि शब्द का नित्यत्व पक्ष असिद्ध है। क्योंकि उसी स्वतन्त्र पञ्चावयव वाक्य द्वारा सिद्ध नहीं किया गया।

इसके अतिरिक्त अर्थापत्ति नित्य अनित्य दोनों पक्षों में समान होने से अनैकान्तिक है यदि अस्पर्श होने के कारण नित्य-साधर्म्य से आकाश के समान

शब्द नित्य है, ता इस अर्थ से आगन्त होता है—प्रयत्नानन्तरीयकत्व अनित्य-साधर्म्य से शब्द अनित्य है। यह अर्थापत्ति नियम से एकान्तरूप से किसी एक अर्थ को सिद्ध करे ऐसा नहीं है। यदि कोई बड़े टोस पत्थर नीचे गिरजाता है; इससे कोई यह अर्थापत्ति नहीं निकालसकता कि तरल जलो का गिरना नहीं होता। अर्थापत्ति का प्रामाण्य वही होता है, जहाँ अनुक्त अर्थ का ऐकान्तिकरूप से बोध कराने में वह सफल हो। प्रस्तुत प्रसंग में अर्थापत्ति का ऐसा सामर्थ्य दिखाई नहीं देता, अतः शब्द के अनित्यत्व का 'अर्थापत्तिगम' जाति के रूप में प्रतिषेध असंगत है ॥ २२ ॥

अविशेषसम जाति —कमप्राप्त 'अविशेषसम' जाति के प्रयोग का प्रकार आचार्य सूत्रकार बताता है—

**एकधर्मोपपत्तेरविशेषे सर्वाविशेषप्रसङ्गात् सद्भावोपपत्तेर-
विशेषसमः ॥ २३ ॥ (४८६)**

[एकधर्मोपपत्ते] एक धर्म की उपपत्ति सिद्धि से [अविशेषे] अविशेष-समानता का कथन होने पर (किन्हीं पदार्थों में), [सर्वाविशेषप्रसङ्गात्] सब पदार्थों में अविशेष समानता की प्राप्ति से [सद्भावोपपत्ते] सद्भाव-सत्त्वरूप एक धर्म की उपपत्ति-सिद्धि के कारण (जो प्रतिषेध स्थापित पक्ष का कियाजाता है, वह) [अविशेषसम] अविशेषसम नामक जाति का स्वरूप है।

वादी अपने पक्ष को स्थापित करता है शब्द अनित्य है, प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होने से, —घट के समान। यहाँ प्रयत्नानन्तरीयकत्व एक धर्म शब्द और घट दोनों में सिद्ध है। इसके अनुसार दोनों में समानता प्रमाणित होती है—दोनों अनित्य हैं। इसपर जातिवादी कहता है—यदि प्रयत्नानन्तरीयकत्व एक धर्म से शब्द और घट की समानता प्रमाणित होती है, तो सद्भाव-सत्त्वरूप एक धर्म है, जो समस्त पदार्थों में सिद्ध है, निश्चितरूप से विद्यमान रहता है। तब इसके अनुसार सब पदार्थ समान प्राप्त होते हैं। सब नित्य हो अथवा सब अनित्य। पर ऐसा सम्भव नहीं; इसलिए किसी एक धर्म के आधार पर अनेक पदार्थों को अविशेष कहना असंगत है। इसप्रकार सबके अविशेषप्रसङ्ग का निर्देश कर स्थापित पक्ष का प्रतिषेध करने के कारण यह 'अविशेषसम' जाति का प्रयोग है ॥ २३ ॥

अविशेषसम का उत्तर—आचार्य सूत्रकार इसके उत्तर देने का प्रकार बताता है—

**क्वचिद्धर्मानुपपत्तेः क्वचिच्चोपपत्तेः
प्रतिषेधाभावः ॥ २४ ॥ (४८७)**

[क्वचित्] कही [धर्मानुपपत्तेः] धर्म की अनुपपत्ति-प्रसिद्धि से [क्वचित्]

को [च] तथा [उपपत्तेः] मिद्धि से धर्म की, [प्रतिषेधाभाव] प्रतिषेध का अभाव है (उक्त प्रतिषेध युक्त नहीं है) ।

पक्ष और दृष्टान्त-शब्द तथा घट में प्रयत्नान्तररीपकत्व एक धर्म की निश्चित विद्यमानता से अनित्यस्वरूप अविशेष मिद्धि होता है, जो एक अनिर्दिष्ट धर्म है । सद्भाव मत्त्वरूप धर्म की सब पदार्थों में विद्यमानता ऐसा अन्य धर्म उन पदार्थों में कोई नहीं है जिस, अविशेष रूप में बताया जासके जैसा स्थापित पक्ष में अतिरन्त धर्म है । तात्पर्य है जहाँ धर्मविशेष की उपपत्ति से कोई धर्मान्तर अविशेष प्रमाणित होता है, वहाँ उसे स्वीकार करना चाहिये; जहाँ ऐसा अविशेषधर्म अनुपपन्न है वहाँ वह अस्वीकार्य होगा । यद्यपि समस्त पदार्थों में सद्भाव धर्म विद्यमान रहता है, पर वह उन पदार्थों में अन्य किसी अविशेष धर्म का आपादक नहीं होता । इसलिए ऐसे धर्म के आधारपर स्थापित पक्ष का प्रतिषेध अगम्य है ।

यदि ऐसा माना जाता है कि सब पदार्थों में सद्भाव की मिद्धि से उनका 'अनित्यता' अविशेष प्रमाणित होता है, तो सब पदार्थ अनित्य हैं, सद्भाव के कारण' ऐसा पक्ष प्राप्त होता है । इस मान्यता से यह दोष स्पष्ट है पदार्थ-भाव का समावेश प्रतिज्ञा-वाक्य में उदाहरण के रूप में उल्लेख के लिए कोई पदार्थ शेष नहीं रहना । उदाहरणरहित हेतु साध्य का साधक नहीं होसकता जिस हेतु के लिए कोई उदाहरण न मिले, वह साध्य के साधन में सिद्धिमान माना जाता है । प्रतिज्ञा-वाक्य के किसी एक अंश का उदाहरणरूप में प्रस्तुत कियाजासकना अनुपपन्न होता है; क्योंकि जो स्वयं साध्य है, वह उदाहरणरूप में प्रस्तुत किया जाकर साध्य अर्थ का निर्वाचक नहीं होसकता ।

सद्भावरूप पदार्थ नित्य और अनित्य दोनों प्रकार के देखेजाते हैं । नित्य पदार्थ आत्मा आदि हैं अनित्य घट आदि । ऐसी स्थिति में सद्भाव धर्मविशेष हेतु न सब पदार्थों का अनित्यत्व अथवा नित्यत्व अविशेष कहना अयुक्त है । इसके अनिर्दिष्ट सद्भाव हेतु में जो सबका अनित्यत्व मानना चाहता है, उसके विचार से शब्द का अनित्यत्व माना अनायाम मिद्धि होगया । इससे अनुमान जातिवादी ने शब्द का अनित्यत्व स्वीकार कर लिया; तब जातिप्रमाण में स्थापनावादी के पक्ष का प्रतिषेध कहाँ हुआ ? फलतः जाति का यह प्रमाण अनुपपन्न है ॥ २४ ॥

उपपत्तिसम जाति त्रसंप्राप्त 'उपपत्तिसम' जाति का लक्षण सूचकार ने बताया —

उभयकारणोपपत्तेरुपपत्तिसमः ॥ २५ ॥ ४८८)

[उभयकारणोपपत्ते] दोनों धर्मों के कारणों की उपपत्ति-मिद्धि से वादी द्वारा स्थापित पक्ष का प्रतिषेध करना [उपपत्तिसम] उपपत्तिसम नामक जाति है ।

वादी के द्वारा शब्द के अनित्यत्व की स्थापना करने पर प्रतिवादी कहता है यदि शब्द के अनित्यत्व का कारणधर्म 'अप्रतानन्तरीयकत्व' उपपन्न है, सिद्ध है, तो शब्द के नित्यत्व का साधक धर्म 'अस्पृशत्व' भी उपपन्न है। नित्य और अनित्य दोनों के कारणों की उपपत्ति से प्रतिपक्ष प्रस्तुत करना 'उपपत्ति सम' जाति का प्रयोग है।

इसके प्रयोग में प्रतिवादी की भावना यह रहती है कि शब्द के अनित्य होने का कारण यदि सिद्ध है, तो उसके नित्य होने का कारण भी निश्चित है प्रमाणित है, तब शब्द को अनित्य क्यों माना जाय ? नित्य क्यों न माना जाय ? शब्दनित्यत्व के कारण की विद्यमानता में शब्द के अनित्यत्व की निवृत्ति हाजानी चाहिये ॥ २५ ॥

उपपत्तिसम का उत्तर आचार्य सूत्रकार ने 'उपपत्तिसम' जाति के उत्तर देने का प्रकार बताया

उपपत्तिकारणाभ्यनुज्ञानादप्रतिषेधः ॥ २६ ॥ ४८६)

[उपपत्तिकारणाभ्यनुज्ञानात्] सिद्धि के वाग्व्यवहार का स्वीकार करने से प्रतिषेध्य धर्म की, [अप्रतिषेधः] प्रतिषेध करना असंगत है उस धर्म का।

'उभयकारणोपपत्ते' 'न पदा द्वारा प्रतिवादी नित्य और अनित्य दोनों धर्मों के कारणों की सिद्धि को स्वीकार करता है। इसमें शब्द तथा अनित्य धर्म के कारण की युक्तता का उसने स्वीकार किया, यह स्पष्ट है। स्वीकार करके उसका प्रतिषेध करना असंगत है। यदि प्रतिषेध्य धर्म के कारण की उपपत्ति को स्वीकार नहीं करता तो 'उपपत्तिसम' जाति का प्रयोग सम्भव न होगा। क्योंकि प्रस्तुत जाति का प्रयोग नित्य अनित्य दोनों धर्मों के कारणों की उपपत्ति 'उभयकारणोपपत्ते' पर निर्भर है।

यदि प्रतिवादी कहना चाहता है कि नित्य धर्म के कारण का उपपादन होने से उसके विरोधी धर्म अनित्यत्व के वाग्व्यवहार का प्रतिषेध होजायगा तो यह दोनों पक्षों के लिए समान है। अनित्यधर्म के कारण का उपपादन होने से उसके विरोधी नित्यधर्म ने कारण का प्रतिषेध क्यों न होगा ? ऐसा विरोध किसी एक पक्ष का साधक ही, दूसरे का न हो, इसमें कोई प्रमाण नहीं। इसलिए उक्त जाति-प्रयोग अयुक्त है ॥ २६ ॥

उपलब्धिसम जाति कमप्राप्त 'उपलब्धिसम' जाति का स्वरूप सूत्रकार ने बताया

निर्दिष्टकारणाभावेऽप्युपलब्धादुपलब्धिसमः ॥ २७ ॥ ४८७)

[निर्दिष्टकारणाभावे] प्रथम बतलाय कारण के न होने पर [अपि] भी [उपलब्धात्] उपलब्ध होने से [कार्य के] [उपलब्धिसम.] उपलब्धिसम जाति मानी जाती है।

शब्द अनित्य है, इसकी सिद्धि के लिए वादी ने हनु का निर्देश किया प्रयत्न के अनन्तर होने से -प्रयत्नान्तरीयकत्वान्)। प्रयत्न आत्मा का गुण है; जहाँ आत्म-प्रेरित प्रयत्न नहीं रहना, वहाँ शब्द की उत्पत्ति न होनी चाहिये। परन्तु इस निर्दिष्ट कारण के अभाव में भी शब्द की उत्पत्ति देखी जाती है। तीव्र वायु के आघात से वृक्ष के पत्तों में ध्वनि उत्पन्न होती रहती है। इसी प्रकार कभी वायु के तीव्र वेग से वृक्ष की शाखा टूट जाती है, उसमें शब्दविशेष उत्पन्न हुआ उपलब्ध होता है। यहाँ पूर्वनिर्दिष्ट कारण प्रयत्न के अभाव में भी कार्य होता देखा जाता है। प्रयुक्त जाति-प्रयोग के द्वारा प्रतिवादी स्थापित पक्ष में हेतु के अनैकान्तिक दोष का प्रदर्शन करना चाहता है। साधन के अभाव में माध्यम्यम की उपलब्धि में प्रतिषेध नियोजन के कारण इस जाति-प्रयोग को 'अपकविसम' कहा जाता है। २७।

उपलब्धिसम का उत्तर— इसके उत्तर का प्रकार सूत्रकार ने बताया

कारणान्तरादपि तद्वर्तोपपत्तेरप्रतिषेधः ॥ २८ ॥ (४६१)

[कारणान्तरात्] अन्य कारण से [अपि] भी [तद्वर्तोपपत्ते] उस घटमें अनित्यत्व की उपपत्ति-निर्दिष्ट होने के कारण [अप्रतिषेध] उक्त प्रतिषेध अयुक्त है।

वादी द्वारा पक्ष की स्थापना का प्रयोजन शब्द का अनित्यत्व उत्पादन करना है। उसके लिए वह 'प्रयत्नान्तरीयकत्व' हेतु प्रस्तुत करता है, जिसमें शब्द का उत्पन्न होना निश्चित होता है। इससे कार्योपपत्ति के कारण की व्यवस्था निर्धारित नहीं होती कि अमुक कार्य का वही एक कारण है। यदि अन्य कारण से वह कार्य उत्पन्न होता देखा जाता है, तो उसे भी कारण मानने में कोई आपत्ति नहीं। शब्द सयोग से विभाग से तथा शब्द से भी उत्पन्न होता देखा जाता है। यदि शब्द के कारण सयोग और विभाग वही प्रयत्न-प्रेरित नहीं है तो इसमें कोई आपत्ति की बात नहीं है। कारण कार्य ही इसमें शब्द का अनित्यत्व तो निर्वाध अक्षुण्ण बना रहता है। तब जातिवादी प्रतिषेध क्या किया?

यहाँ अनैकान्तिक दोष का उद्भावन निराधार है, एक कार्य के अनेक कारणों का होना सम्भव है। समाप्तजातीय कार्य कभी एक कारण से, कभी दूसरे कारण से उत्पन्न हो सकता है। इसमें कारण की अवहेलना नहीं होती। कार्य की अनित्यता पूर्व-स्थापना के अनुसार बनी रहती है। २८ ॥

अनुपलब्धिसम जाति— शब्द की अनित्यता का चुनौती देता हुआ प्रतिवादी कहता है उच्चारण से पहले विद्यमान शब्द आवरण के कारण सुनाई नहीं

देता । जैसे घट आदि में आनु । जल आदि पदार्थ तथा मकान में आनुत विविध पदार्थ विद्यमान होते दिखाई नहीं देते । इस पर शब्दान्तित्वव्याप्ति कहता है यदि उच्चारण से पूर्व शब्द के गुनाई न देने का कारण कोई आवरण होगा तो जलदि के आवरण घट आदि के समान वह उपलब्ध होगा । अनुपलब्धि में आवरण का अभाव सिद्ध होता है । इसपर प्रतिपादी ज्ञानि का प्रयोग करता है सूत्रकार ने उसे सूचित किया—

**तदनुपलब्धेरनुपलम्भादभावसिद्धौ तद्विपरीतोपपत्ते-
रनुपलब्धिसमः ॥ २६ ॥ (४६२,**

[तद्-अनुपलब्धेः] आवरण की अनुपलब्धि के [अनुपलम्भान्] उपलब्ध न होने से [अभावसिद्धौ] आवरणानुपलब्धि का अभावसिद्ध होजाने पर [तद्-विपरीतोपपत्तेः] आवरणानुपलब्धि में विपरीत आवरणोपलब्धि की उपपत्ति के कारण । शब्द के अनित्यत्व का किया गया प्रतिषेधः [अनुपलब्धिसम] अनुपलब्धिसम जाति है ।

प्रतिपादी का तात्पर्य है उच्चारण में पहले विद्यमान शब्द की अनुपलब्धि का कारण कोई आवरण है जो बीच में आ जाने से शब्द के गुनाई देने में बाधक होजाता है । यदि आवरण की अनुपलब्धि से आवरण का अभाव मंजूर होता है, तो आवरण की अनुपलब्धि के उपलब्ध न होने में आवरणानुपलब्धि का अभाव मानना होगा । हमने आवरण का ऐसा उपपन्न होजायगा, जो उच्चारण से पहले शब्द की विद्यमानता का सिद्ध कर उसके अनित्यत्व का बाधक होगा । इसप्रकार आवरणानुपलब्धि या समानरूप में उसकी अनुपलब्धि से प्रतिषेध विद्यमान के कारण इस ज्ञानि प्रयोग का नाम 'अनुपलब्धिसम' है । यदि आवरण की अनुपलब्धि है, तो आवरणानुपलब्धि की भी अनुपलब्धि है । आवरण और आवरणानुपलब्धि में अनुपलब्धि की यही समानता है, जिसके आधार पर प्रतिषेध प्रस्तुत किया गया 'अनुपलब्धिसम' नाम का यही मूल है । २६ ॥

अनुपलब्धिसम का उत्तर—इस ज्ञानि प्रयोग के उत्तर देने का प्रकार अन्तर्गत सूत्रकार ने बताया

अनुपलम्भात्मकत्वादनुपलब्धेरहेतुः ॥ ३० ॥ (४६३)

[अनुपलम्भात्मकत्वात्] अनुपलम्भरूप होने से [अनुपलब्धे] अनुपलब्धि का, [अतः] उक्त हेतु अयुक्त है ।

उच्चारण आदि प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होने से शब्द अनित्य है,—इस स्थापना का चर्चनीय देता हुआ प्रतिपादी कहता है उच्चारण में पहले विद्यमान शब्द के गुनाई देने में आवरण बाधक होजाता है न सुनने में उसे अविद्यमान समझा जाता है, जो अयुक्त है; इसलिए शब्द को प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होने

में अनित्य न समझना चाहिये। इसके प्रतिवाद में अनित्यत्ववादी कहता है यदि उच्चारण से पूर्व विद्यमान शब्द के सुनाई न देने में कोई आवरण बाधक है, तो वह उपलब्ध होना चाहिये। जो वस्तुतत्त्व है, उसकी उपलब्धि शरीर है उस वस्तु के विद्यमान होने का निष्पत्ति होता है। आवरण क्योंकि उपलब्ध नहीं है, इसलिए उसका अविद्यमान होना प्रमाणित है। तब उच्चारण में पूर्व यदि कुछ विद्यमान हो तो आवरण के अभाव में अवश्य सुनाई देना चाहिये। ऐसा न होने का कारण शब्द का प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होने में अनित्य होने प्रमाणित होता है।

गनसूत्र में प्रतिवादी ने कहा आवरण की अनुपलब्धि भी अनुपलब्ध है। तब आवरण का अस्तित्व प्राप्त हो जाता है। प्रतिवादी के इस कथन पर प्रस्तुत सूत्र में कहा गया है वस्तुतत्त्वके उपलब्ध होने में उसका अस्तित्व का निश्चय होता है, जो वस्तु नहीं है, उसकी अनुपलब्धि से उसका अभाव का निश्चय होता है। इसलिए आवरण की अनुपलब्धि आवरण के अभाव का निश्चय करती है। आवरण की अनुपलब्धि का स्वयं अनुपलब्धि प्रतिपेक्ष नहीं कर सकती, क्योंकि अनुपलब्धि का विषय स्वयं अनुपलब्धि नहीं हो सकता, इसी मान्यता आत्मघात की स्थिति को प्रस्तुत करती है। स्वयं अपने को अपने अस्तित्व में हटाना सर्वप्रमाणविरुद्ध है, इस प्रकार आवरण की अनुपलब्धि न होने में या आवरण का अस्तित्व पराजित हो जाता है। इसलिए गनसूत्र में प्रतिवादी द्वारा प्रस्तुत 'ननुपलब्धेरनुपलम्भात्' हेतु सर्वथा असंगत है। फलतः प्रयत्नानन्तर उत्पन्न होने से शब्द का अनित्यत्व निर्विवाद बनारहता है। ३०॥

आचार्य सूत्रकार ने अनुपलब्धिसम जाति-प्रयोग का अन्य प्रकार में समाधान किया

ज्ञानविकल्पानाञ्च भावाभाव-

सर्वेदनादध्यात्मम् ॥ ३१ ॥ ७६४

ज्ञानविकल्पानाम्। ज्ञान के विभिन्न प्रकारों के [च] तथा [भावाभाव-सर्वेदनात्] होने न होने की प्रतीति से [अध्यात्मम्] आत्मा में।

आत्मा में विविध प्रकार के ज्ञान होते रहते हैं उनके विषय में आत्मा का यह प्रत्यक्ष होता है यह जानता हूँ, और यह नहीं जानना। प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, श्रवण, स्मृति आदि सभी प्रकार के ज्ञानों के विषय में आत्मा को यह प्रतीति होती है कि अमुक विषय का मुझ प्रत्यक्ष, आनुमानिक, आगमिक, श्रवण-यात्मक अथवा स्मृतिरूप ज्ञान है, अथवा नहीं है। इसी प्रकार प्रत्येक विचारशील व्यक्ति को यह अनुभव होता है कि मुझे किसी ऐसे आवरण का ज्ञान नहीं है, जो उच्चारण से पूर्व विद्यमान शब्द के सुनाई देने में बाधक हो। यह सर्वजन-

संदेह अनुभव आवरण के अभाव को गिद्ध करता है। इसलिए आवरणानुपलब्धि प्रतिषेध सं २९वें सूत्रद्वारा प्रस्तुत किया गया हेतु सर्वथा अनुपपन्न है ॥ ३१ ॥

अनित्यसम जाति — क्रमप्राप्त 'अनित्यसम' जाति का स्वरूप आचार्य सूत्रकार ने बताया—

साधर्म्यात्तुल्यधर्मोपपत्तेः सर्वानित्यत्व-

प्रसङ्गादनित्यसमः ॥ ३२ ॥ (४६५)

[साधर्म्यात्] साधर्म्य से (अनित्य घट के साथ) [तुल्यधर्मोपपत्तेः] तुल्य धर्म (अनित्यत्व) की गिद्धि से [सर्वानित्यत्वप्रसङ्गात्] सबका अनित्यत्व प्राप्त होने के कारण जो प्रतिषेध किया जाता है, वह [अनित्यसमः] अनित्यसम जाति है।

घट के साथ शब्द का प्रयत्नान्तरीय-साधर्म्य होने से यदि घट के समान शब्द को अनित्य माना जाता है तो घट के साथ सब पदार्थों का सद्भावरूप साधर्म्य होने से घट के समान सब पदार्थों को अनित्य माना जाना चाहिए। परन्तु ऐसा मानना अभीष्ट नहीं; क्योंकि सब पदार्थों का अनित्य होना असम्भव है, अन्यथा पदार्थों के कार्य-कारणभाव का विनाश हो जायगा, जो सर्वप्रमाणमिद्ध है। इसलिए घट के समान शब्द का अनित्य माना जाना भी अनिष्ट होगा, अतः वह भी त्याज्य समझना चाहिये। इस प्रकार अनित्य होने के आधार पर—वादी द्वारा स्थापित पक्ष का—किया गया प्रतिषेध 'अनित्यसम' जाति का प्रयोग है ॥ ३२ ॥

अनित्यसम का उत्तर — 'अनित्यसम' जाति के प्रयोग का उत्तर किस प्रकार दिया जाना चाहिये?—आचार्य सूत्रकार ने बताया—

साधर्म्यादसिद्धेः प्रतिषेधासिद्धिः

प्रतिषेध्यसाधर्म्यात् ॥ ३३ ॥ (४६६)

[साधर्म्यात्] साधर्म्य से [असिद्धेः] असिद्धि यदि मानी जाती है (स्थापित पक्ष की), तो [प्रतिषेधासिद्धिः] प्रतिषेध की भी असिद्धि हो जाती है, [प्रतिषेध्यसाधर्म्यात्] प्रतिषेध्य के साथ साधर्म्य से।

वादी द्वारा स्थापित पक्ष शब्द के अनित्यत्व का प्रतिवादी ने साधर्म्य के आधार पर पदार्थमात्र की अनित्यता की प्रसक्ति बताकर उसका प्रतिषेध किया। इसलिए वादी का पक्ष 'प्रतिषेध्य' हुआ, और प्रतिवादी का 'प्रतिषेध'। ऐसी स्थिति में वादी उस जाति-प्रयोग का उत्तर देता है यदि जिस-किसी साधर्म्य से सद्हेतुपूर्वक स्थापित पक्ष का प्रतिषेध किया जाना मान्य होता है, तो 'प्रतिषेध' पक्ष का भी 'प्रतिषेध्य' पक्ष के साथ साधर्म्य है। वह साधर्म्य क्या है? प्रतिवादी द्वारा पूछे जाने पर वादी बताना है प्रतिज्ञा आदि पञ्चावयव वाक्य द्वारा हमने अपन पक्ष की स्थापना की। आप उसका प्रतिषेध पञ्चावयव वाक्य के प्रयोग द्वारा करेंगे। तब पञ्चावयव वाक्य से युक्त होना 'प्रतिषेध्य और प्रतिषेध

दोनो पक्षों का साधर्म्य है। जाति के प्रयोग में आपक द्वारा वञ्चित साधर्म्य में यदि शब्द का अनित्यत्व असिद्ध होता है तो प्रतिषेध और प्रतिषेध के उक्त साधर्म्य से प्रतिषेध की अस्मिद्धि के समान प्रतिषेध का भी असिद्ध मानना होगा। इस आधार पर आपका प्रतिषेध-पक्ष गिर जाने में शब्द का अनित्यत्व साधक पक्ष सिद्ध रह जायगा। तात्पर्य है विशिष्ट साधर्म्य नियतधर्म का साधक होता है, यत्किञ्चित् साधर्म्य नहीं।

‘अविशेषसम’ (सूत्र-२३) और ‘अनित्यसम’ जाति के प्रयोग में आपानत समानता प्रतीत होती है, क्योंकि वहाँ जैसे पदार्थमात्र का घट के समान होने की आपत्ति प्रस्तुत की गई है, वैसे ही यहाँ है। इनमें भेद यही है वहाँ समानता के किसी विशेष धर्म का निर्देश नहीं है। परन्तु यहाँ ‘अनित्यत्व’ विषय साधक धर्म का निर्देश है। इसीलिए वह ‘अविशेषसम’ और यह ‘अनित्यसम’ है।

उद्देशमुख [५।१।१] के अनुरोध से कम का ध्यान रखते हुए प्रथम नित्यसम जाति का, अनन्तर ‘अनित्यसम’ का लक्षण किया जाना चाहिये था। इस क्रमविपर्याय का कारण अन्वय है ॥ ३३ ॥

‘अनित्यसम’ जाति के प्रयोग का सूत्रकार ने अन्य प्रकार से समाधान किया—

**दृष्टान्ते च साध्यसाधनभावेन प्रज्ञातस्य धर्मस्य हेतुत्वात् तस्य
चोभयथा भावान्नाविशेषः ॥ ३४ ॥ ४६७**

[दृष्टान्ते] दृष्टान्त में [च] तथा [साध्यसाधनभावेन] साध्य के साधन-भाव से साध्यव्याप्यरूप से [प्रज्ञातस्य] जानेगये निश्चित क्रियेगये [धर्मस्य] धर्म के कृन्कत्व आदि धर्म के) [हेतुत्वात्] हेतु (साध्य का साधक होने से [तस्य] उसके (हेतुभाव के [च] तथा [उभयथा] दोनों प्रकार का साध्य-वैधर्म्यरूप [भावान्] होने से [न] नहीं [अविशेष] समानता वादी-प्रतिवादी के हेतुप्रयोग में।

यह एक व्यवस्था है हेतु-धर्म का दृष्टान्त में साध्य के प्रति साधनभाव जाननिया जाता है; अन्वय व्यतिरेक व्याप्ति के आधार पर साध्य के प्रति हेतु की साधकता को दृष्टान्त में जोचकर साध्य की सिद्धि के विषय हेतु का प्रयोग किया जाता है। साधारणरूप में हेतु अन्वय-व्यतिरेकरूप दोनों प्रकार की व्याप्ति से अन्वित होता है। ऐसे हेतु का किसीसे कुछ साधर्म्य तथा किसीसे कुछ वैधर्म्य होना स्वाभाविक है। किसी नियत समानता से साधर्म्य तथा असमानता से वैधर्म्य देखा जाता है। इसप्रकार किसी धर्म के हेतुरूप से प्रस्तुत करने में उसके साधर्म्य विशेष का आश्रय लिया जाता है; ऐसा नहीं होता कि सर्वत्र साधारण-रूप से जिस-किसी भी साधर्म्य को पकड़कर उसके सहारे साध्य की सिद्धि के लिए

हेतु का प्रयोग करदिया जाय । न ऐसे साधारण वैधर्म्यमात्र के सहारे हेतु का प्रयोग होता है । पञ्चतु प्रतिवादी न अनित्यसम जाति के प्रयोग में पदार्थमात्र के सत्त्व साधर्म्य का आश्रय लेकर हेतु का प्रयोग करदिया है 'अनित्यत्व' के साथ सत्त्व' की व्याप्ति के बिना कोई दृष्टान्त उपलब्ध नहीं । तात्पर्य है—इन धर्मों की एकात्मिक (निर्दोष) व्याप्ति सम्भव नहीं । इसके विपरीत वादी के द्वारा स्थापित पक्ष में 'अनित्यत्व' एवं 'कृतात्व' अथवा 'प्रयत्नानन्तरीयकत्व' साध्यहेतु धर्मों की उभयप्रकार व्याप्ति घटादि पदार्थों में पूर्णरूप से निर्धारित है । अतः वादी और प्रतिवादी के हेतुओं को समान कहकर वादी पक्ष का प्रतिपक्ष किया जाना असंगत है ।

सूत्र चौबीस में 'अविशेषसम जाति के प्रयोग का जिसप्रकार प्रत्याख्यान किया गया है, उसका भी उपयोग इस प्रसंग में किया जा सकता है ॥ ३४ ॥

नित्यसम जाति—यथावगर 'नित्यसम' जाति का लक्षण सूत्रकार ने बनाया—

नित्यमनित्यभावादनित्ये नित्यत्वोपपत्ते-

नित्यसमः ॥ ३५ ॥ (४६८)

[नित्यम्] सदा [अनित्यभावात्] अनित्य के स्थिर रहने से [अनित्य] अनित्य शब्द आदि पदार्थों में [नित्यत्वापपत्ते] नित्यत्व की सिद्धि से किया-गया प्रतिषेध; [नित्यसम] नित्यसम जाति है ।

'शब्द अनित्य है' ऐसी प्रतिज्ञा विद्यमान पर पूछा जा सकता है शब्द में अनित्यत्व धर्म क्या नित्य है ? अर्थात् शब्द में सदा स्थित रहता है ? अथवा अनित्य है ? कभी रहता है, कभी नहीं । यदि पहना विकल्प स्वीकार्य है—शब्द में अनित्यत्व धर्म सदा स्थित है, तो धर्म के सदा होने रहने से धर्मों-शब्द भी सदा विद्यमान माना जायगा । ऐसी अवस्था में शब्द नित्य होना चाहिये, अनित्य नहीं । यदि दूसरा विकल्प माना जाय—शब्द में अनित्यत्व सदा नहीं रहता, तो अनित्यत्व के न रहने की दशा में शब्द को नित्य स्वीकार किया जाना चाहिये । तब 'शब्द अनित्य है' यह प्रतिज्ञा असंगत है । इसप्रकार नित्यत्व का आश्रय लेकर स्थापना-वादी के पक्ष का प्रतिषेध करना 'नित्यसम' जाति है ॥ ३५ ॥

नित्यसम का उत्तर—आचार्य सूत्रकार ने नित्यसम जाति प्रयोग के मषा-धान का प्रकार बताया—

प्रतिषेधे नित्यमनित्यभावादनित्येऽनित्यत्वोपपत्तेः

प्रतिषेधाभावः ॥ ३६ ॥ (४६९)

[प्रतिषेधे] प्रतिषेध के विषय (स्थापनावादी के पक्ष) में [नित्यम्] सदा [अनित्यभावात्] अनित्यत्व धर्म के विद्यमान रहने से [अनित्ये] अनित्य (शब्द

आदि) में [अनित्यत्वोपपत्तेः । अनित्यत्व की सिद्धि में प्रतिषेधाभाव । प्रतिषेध नहीं रहना शब्द के अनित्यत्व का ।

शब्द अनित्य है यह स्थापनावादी का पक्ष है । प्रतिवादी ज्ञान प्राप्ति द्वारा इसका प्रतिषेध करना है, इसलिए वादी का पक्ष 'प्रतिषेध' है । प्रतिवादी ने प्रतिषेध पक्ष के विषय में प्रश्न किया अनित्यत्व धर्म शब्द में सदा रहता है या कभी-कभी ? अर्थात् शब्द में अनित्यत्व नित्य है ? या अनित्य ? अब प्रतिवादी दावा में अनित्यत्व धर्म का नित्य शब्द रहनवाला वागता है तो इसमें शब्द के अनित्यत्व का स्वीकार कर लिया । क्योंकि वह प्रतिषेध के लिए अनित्य अनित्यत्वस्य अभाव । यह हेतु प्रस्तुत कर रहा है । जिसका अर्थ है शब्द में अनित्यत्व धर्म के सदा रहन से इसका अनुसार शब्द शब्द का अनित्यत्व सिद्ध हो जाता है, तो शब्द अनित्य नहीं है यह प्रतिषेध अगमन है । यदि हेतु का स्वीकार नहीं करते, अर्थात् शब्द में अनित्यत्व धर्म के सदा रहन से नक़्क़र कर रहे हैं, तो हेतु का स्वरूप ही नष्ट हो जाता है । तब हेतु के अभाव में प्रतिषेध करना अनुपपन्न होगा ।

यह भी समझना चाहिये कि उक्त प्रकार में प्रश्न किया जाना कदाचन युक्त है ? प्रश्न है शब्द का अनित्यत्व धर्म नित्य है ? या अनित्य ? इसमें समझना यह है कि अनित्य का स्वरूप क्या है ? प्रत्यक्ष के अनन्तर उत्पन्न होकर पदार्थ का विस्तीर्ण कारणों से कालान्तर में नाश हो जाता, न रहना अनित्य का स्वरूप है । शब्द भी उत्पन्न होकर नष्ट हो जाता है । तब उस अनित्य मानकर शब्द नित्य है, अथवा अनित्य ? यह प्रश्न करना ही निराधार है । उत्पन्न शब्द का विनाश होकर अभाव हो जाता शब्द का अनित्यत्व है । ऐसी अवस्था में शब्द और अनित्यत्व के आधारालेखभाव का विचार बताना वस्तुस्थिति के मर्त्य विरुद्ध है । जब शब्द अनित्य होने के कारण रहा नहीं, तो वहाँ धर्मों एवं धर्मों का आधारालेखभाव कैसा ? नित्यत्व और अनित्यत्व परस्पर-विरुद्ध धर्म हैं, एक धर्मों में विरुद्ध धर्मों का युगपत् रहना असम्भव है । इसलिए प्रतिषेधवादी का उक्त कथन शब्द में सदा अनित्यत्व रहने में शब्द नित्य है सर्वथा वस्तुस्थिति के विपरीत एवं असंगत है । फलतः शब्द का अनित्यत्व अबाधित बना रहता है ॥ ५६ ॥

कार्यसम जाति अमप्राप्त कार्यसम जाति का स्वरूप सूचकार न बताया -

प्रयत्नकार्यनिकत्वात् कार्यसमः ॥ ३७ ॥ ५००

[प्रयत्नानामकार्यत्वात्] प्रयत्न से अनेक कार्यों के हान के कारण 'स्वयं गया प्रतिषेध' [कार्यसम] कार्यसम नामक जाति है ।

प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होने से शब्द अनित्य बताया गया। जो वस्तु प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होती है, वह उत्पत्ति से पहले विद्यमान नहीं थी, यह स्पष्ट है। पहले न रहकर फिर उत्पन्न होना उत्पत्ति का स्वरूप है। वह पदार्थ अनित्य है, जो इसप्रकार होकर आत्मनाम कर फिर नहीं रहता। पदार्थ की इन अवस्थाओं पर ध्यान देते हुए देखा जाता है कि प्रयत्न के अनन्तर जो कार्य होता है, वह अनेक प्रकार का है। घट आदि पदार्थों को प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होना देखा जाता है। घट आदि उत्पत्ति से पूर्व नहीं होते, प्रयत्न के अनन्तर आत्मनाम करते हैं। इससे विपरीत जो पहले से विद्यमान पदार्थ किसी व्यवधान से आवरण से ढँके रहते हैं, प्रयत्न से आवरण आदि हटाकर उन्हें उल्लिखित किया जाता है। अन्धकार से आवृत पदार्थ भी प्रकाश के आगने पर प्रकट हो जाता है। यह पदार्थ की अभिव्यक्ति है। यहाँ पहले से विद्यमान पदार्थ प्रकट में आता है। ऐसा नहीं कि पहले न रहकर फिर आत्मनाम करता हो। तब प्रयत्न से कार्य होने के दो प्रकार सामने आये एक उत्पत्ति, दूसरा अभिव्यक्ति। शब्द के विषय में यह वक्तव्य है कि प्रयत्न के अनन्तर कार्यरूप शब्द की उत्पत्ति होती है, अभिव्यक्ति नहीं, इसमें कोई विरोध है ही नहीं है। कार्य समानरूप से प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न भी होता है, अभिव्यक्ति भी शब्द की अभिव्यक्ति मानने वाले से इसका अनित्य होना सिद्ध नहीं होता। इसप्रकार कार्य का आश्रय लेकर वादी के पक्ष का प्रतिपक्ष करना 'कार्यसम' जाति का प्रयास है ॥ ३७ ॥

कार्यसम जाति का उत्तर कार्यसम-जातिप्रयोग के समाधान का प्रकार आचार्य सूत्रकार ने बताया—

कार्यानित्वे प्रयत्नाहेतुत्वमनुपलब्धिकारणोपपत्तेः ॥ ३८ ॥ ५०१

[कार्यानित्वे कार्य से अन्य होने पर शब्द के [प्रयत्नाहेतुत्वम्] प्रयत्न की कारणता नष्ट होजाती, अथवा व्यर्थ होजाती है यह उमी दशा में सम्भव है, जब घटादि स्थिर पदार्थों के व्यवधायक [अनुपलब्धिकारणापत्ते] अनुपलब्धि के कारण आवरण आदि उपपन्न होते हैं।

मान्यता यदि प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होनेवाला नहीं माना जाता, तथा घट, पाट आदि स्थिर एवं व्यवहित पदार्थों के समान व्यवधान के प्रयत्नपूर्वक न रहने पर अभिव्यक्ति माना जाता है; तो शब्द की उपलब्धि के लिए प्रयत्न करना व्यर्थ होजाता है। वह स्थिर होने पर प्रयत्न के बिना निरन्तर सुनाई देने रहता चाहिये तथाकि उसकी अनुपलब्धि का कारण कोई आवरण आदि दृष्टिगोचर नहीं होता, न किसी अन्य प्रमाण से वह सिद्ध है। घट आदि स्थिर पदार्थों की जहाँ व्यवधान के आवरण से अभिव्यक्ति मानी जाती है, वहाँ व्यवधान-हीन

अथवा यथार्थता बिना, परन्तु आदि स्पष्ट दृष्टिमात्र हीना है। इसी से वहाँ घट आदि पदार्थों की उत्पत्तिरूप अभिव्यक्ति के लिए प्रयत्न की हेतुता आक्षेपणी नहीं रहती है। ४२ अर्थ नहीं होता। क्योंकि वहाँ प्रयत्न व्यवधान की हीनाय म हेतु रहता है। परन्तु पक्ष के विषय में किसी आवरण व्यवधान का प्रतिपक्ष नर्था अनुपपन्न है। तब स्थिर पक्ष की उपलब्धि के लिए प्रयत्न करना अर्थ होता। परन्तु पक्ष की उपलब्धि के लिए अवस्थितरूप से प्रयत्न किया जाता है। यह स्थिति स्पष्ट करती है। प्रयत्न के अनन्तर शब्द आत्मभूता बनता है, अतः वह अस्तित्व है। फलतः कार्यरूप जातिप्रयोग के द्वारा किया गया शब्दा-नित्यत्व का प्रतिपक्ष असंगत है। ४३।

षट्पक्षी चर्चा पक्ष-प्रतिपक्षरूप से बीजाली हुई चर्चा में अनेक बार प्रत्यावादी व्यक्ति प्रतिपक्ष द्वारा विषयवश दोषपूर्ण प्रतिपक्ष का सदुत्तर न देकर - उक्त प्रतिपक्ष का दोषपूर्ण उत्तर देता है। ऐसी कथा में सब मिलाकर वादी - प्रतिवादी दोनों का तीन तीन बार वाचन का अवसर दिया जाता है, अधिक नहीं। क्योंकि एसी चर्चा में अनुक्त, नालीय युक्तिनिरूपण न होकर निरर्थक कथाक्रम रह जाता है। चर्चा की एसी स्थिति का 'षट्पक्षी' कहा जाता है। इसमें तीन पक्ष वाचन का अवसर वादी ३ तथा तीन प्रतिवादी के होते हैं। इसी आधार पर इसका उक्त नाम दिया गया है। इसका क्रम इसप्रकार है

वादी अपने पक्ष की स्थापना करता है। शब्द अस्तित्व है - अस्तित्व के अनन्तर उत्पन्न होने से, शब्द आदि के समान। उक्त उत्तर में प्रतिवादी कहता है - शब्द के अस्तित्व में वादी न जा हेतु प्रस्तानन्तरीयकत्व प्रस्तुत किया, वह अनेकान्तिक है। पूर्णरूप से माध्य का संचय नहीं है। अथवा प्रतिवादी इसप्रकार उत्तर देता है - शब्द के अस्तित्व के पक्ष का मागन पर प्रस्तानन्तरीयकत्व हेतु शब्द को उत्पत्ति का प्रकट करना है, अभिव्यक्ति की नहीं; इसमें कोई विषय-हेतु नहीं है, जिससे शब्द की उत्पत्ति मानी जाय, अभिव्यक्ति न मानी जाय। प्रतिवादी द्वारा एसा आक्षेप विज्ञान पर यदि वादी का उत्तर है

प्रतिषेधेऽपि समानो दोषः ॥ ४६ ॥ ५०२

प्रतिषेध] प्रतिषेध म [अपि] भी [समान] समान [दोष] दोष है। वादी का यह उत्तर भी प्रतिवादी के समान दोषपूर्ण है। प्रतिवादी के आक्षेप का उत्तर स्थापनावादी इसरूप में प्रस्तुत करता है यदि मेरे पक्ष में

१. आत्मा बुद्ध्या हमेत्याऽर्थान् मनो युंक्ते विदक्षया ॥

मनः कथाग्निभाहन्ति स प्रेरयति साहसम् ॥

साहसस्तूच्चरन् भन्दं ततो जनयति स्वरम् ॥ [वर्णोच्चारण शिक्षा]

अनैकान्तिक दोष है, तो तुम्हारे द्वारा किये गये प्रतिषेध में भी अनैकान्तिक दोष है। वह कुछ प्रतिषेध करना है, कुछ नहीं। अनैकान्तिक होने से तुम्हारे अभिमत अर्थ का असाधक है। अथवा, शब्द के नित्यत्व पक्ष में भी प्रयत्न के अनन्तर शब्द की अभिव्यक्ति होती है, उत्पत्ति नहीं, इसमें कोई विजय हेतु नहीं है। यदि प्रयत्न से पदार्थ की अभिव्यक्ति मानी जाती है, तो उत्पत्ति भी क्या न मानी जाय ?

इस प्रकार का कथन दोनों पक्षों में समान है। दोनों के लिए विशेष हेतु का अभाव समान है, तथा दोनों अनैकान्तिक हैं। वादी ने प्रतिवादी के आक्षेप का उसीके समान उत्तर देने में अपन हेतु का अनैकान्तिक तथा अपन पक्ष की पुष्टि में विशेष हेतु के अभाव का स्वीकार कर लिया। फलतः यदि प्रतिवादी का उत्तर दाषपूर्ण है, तो उसके समाधान में वादी के द्वारा दिश्याग्रा उत्तर भी उसी प्रकार दाषपूर्ण है ॥ ३६ ॥

इस प्रकार की चर्चा का होना प्रत्येक जाति के प्रयोग में सम्भव है, आचार्य सूत्रकार ने इसका अतिदेश किया—

सर्वत्रैवम् ॥ ४० ॥ ५०३

[सर्वत्र] समस्त जाति-प्रयोगों में [एवम्] इस प्रकार (समान दोष का उद्भावन करने की चर्चा का उभर आना सम्भव है।

साधर्म्यसम आदि समस्त जाति-प्रयोगों में प्रतिवादी द्वारा दिश्याग्रा वादी के उत्तर का यदि वादी उसीके कथन के अनुरूप अपना समाधान प्रस्तुत करता है, तो दोनों पक्ष समानरूप में दोषपूर्ण रहते हैं ॥ ४० ॥

चर्चा की ऐसी स्थिति का आचार्य सूत्रकार ने स्पष्ट किया—

प्रतिषेधविप्रतिषेधे प्रतिषेधदोषवद्दोषः ॥ ४१ ॥ (५०४)

[प्रतिषेधविप्रतिषेधे] प्रतिषेध का उसी के अनुरूप विप्रतिषेध करने पर [प्रतिषेधदोषवत्] प्रतिषेध में दोष के समान [दाघ] दाघ होता है (विप्रतिषेधमे)।

स्थापनावादी के पक्ष में अनैकान्तिकत्व आदि किसी दोष का उद्भावन कर प्रतिवादी उसके पक्ष का प्रतिषेध करता है, अनन्तर स्थापनावादी उनका उत्तर दते हुए यदि प्रतिवादी द्वारा प्रस्तुत प्रतिषेध में उसीके अनुरूप अनैकान्तिकत्व आदि दोष का उद्भावन करता है, तो वादी द्वारा प्रस्तुत इस प्रतिषेध के प्रतिषेध में भी समान दाघ है। ऐसी चर्चा को छह पक्षा (दानों के पर्याया) को इस प्रकार समझना चाहिए—

षट्पक्षी चर्चा का प्रकार—वादी अपने पक्ष की स्थापना करता है 'शब्द अनित्य है, प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होने से शब्द आदि के समान। इस प्रकार साधनवादी के द्वारा अपने पक्ष की स्थापना करना प्रथम पक्ष' है।

यहाँ छह पक्षों को समझाने अथवा स्पष्ट करने के लिए स्थापनापक्ष के प्रतिषेध करने की भावना से समीप ज्ञान के कारण उदाहरणरूप में 'कार्यसम' ज्ञाति का प्रयोग करलेते हैं। वैसे वक्ता की उच्छ्रित अथवा वाग्यता व ज्ञानकारी आदि के आधार पर प्रत्येक ज्ञाति प्रयोग में इसका उपयोग होसकता है।

वादी द्वारा स्थापित पक्ष का प्रतिवादी ज्ञाति-प्रयोग द्वारा प्रतिपन्न करता है 'शब्द नित्य है, उत्पन्न'-अध्वमी न होकर स्थिर है -प्रयत्न के अनन्तर ज्ञान में, -व्यवहित घट आदि के समान।' स्थापनावादी द्वारा प्रस्तुत हेतु में अनैकान्तिकत्व अथवा विशेष हेतुभाव आदि दाप की उद्भावना में स्थापनापक्ष का प्रतिषेध करनेवाले दूषणवादी का यह कथन प्रस्तुत चर्चा में 'द्वितीय पक्ष' सूत्र में इसीको 'प्रतिषेध पद' में कहा गया है; अथवा इसीको अभिव्यक्ति करने के लिए सूत्र में प्रतिषेध पद का प्रयोग हुआ है।

प्रयत्नानन्तरीयकत्व हेतु उत्पन्न होकर नष्ट होजानेरूप उत्पन्न पक्षमित्वरूप अनित्यत्व का एकान्तिकरूप से साधक नहीं है, क्योंकि यह चिरस्थायी व्यवहित घट आदि पदार्थों की अभिव्यक्ति में भी हेतु रहता है। अथवा प्रयत्न के अनन्तर वस्तु की उत्पत्ति होती है, अभिव्यक्ति नहीं, इसमें कोई विषय अनु नहीं है। इसप्रकार स्थापनापक्ष में 'अनैकान्तिकत्व' अथवा विशेष हेतुभाव-दोष का उद्भावन कर प्रतिवादी ने उसका प्रतिपन्न किया। चर्चा में प्रतिवादी का यह प्रथम पर्याय 'द्वितीय पक्ष' है।

प्रतिवादी ने जा दाप स्थापनावादी के पक्ष में उभारे, उसका उत्तर देने के लिए स्थापनावादी उन्ही दापों को प्रतिवादी के पक्ष में प्रकट करता हुआ जब कहता है यह 'अनैकान्तिकत्व' अथवा 'विशेषहेतुभाव'-दाप तुम्हारे द्वारा प्रस्तुत प्रतिषेधपक्ष में भी समान है। यह चालू चर्चा में 'तृतीय पक्ष' है। सूत्र में इसको 'विप्रतिषेध' पद में कहा गया है। चर्चा में स्थापनावादी के वाक्यों का यह 'द्वितीय पर्याय' अथवा दूसरा अवसर है।

इसका उत्तर देने हुए प्रतिवादी जब यह कहता है तुम्हारे इस विप्रतिषेध में भी तो अनैकान्तिकत्व आदि दाप उसीप्रकार विद्यमान हैं। चालू चर्चा में यह 'चतुर्थ पक्ष' है। यह प्रतिवादी के बोलने का दूसरा अवसर अथवा द्वितीय पर्याय है ॥ ४१ ॥

१. न्याय-सिद्धान्त में शब्द को 'द्विक्षणावस्थायी' माना जाता है। इसीको 'उत्पन्न-प्रवृत्ती' कहते हैं। प्रथम क्षण में शब्द उत्पन्न हुआ, दूसरे क्षण में ठहरा, तीसरे में नष्ट होजाता है। शब्द की इसी स्थिति को प्रकृत में 'अनित्य' पद से कहा गया है।

षट्पक्षी का पञ्चम पक्ष चर्चा के चार पक्ष स्पष्ट हो जाने पर सूत्रकार पञ्चम पक्ष का निर्देश करता है -

प्रतिषेधं सवोष-अभ्युपेत्य प्रतिषेधविप्रतिषेधे समानो दोषप्रसङ्गो मतानुज्ञा ॥ ४२ ॥ ५०५)

[प्रतिषेधम्] प्रतिषेध द्वितीय पक्ष) [सवोषम्] दोषसहित का [अभ्युपेत्य] स्वीकार करके [प्रतिषेधविप्रतिषेधे] प्रतिषेध के विप्रतिषेध में तृतीयपक्ष में, अर्थात् दूसरी बार बोलते हुए चतुर्थपक्ष से आपने [समान] समान जो दोष द्वितीयपक्ष में, तृतीयपक्ष में बोलते हुए स्थापनावादी ने बताया उससे समान [दोषप्रसङ्ग] दोष प्रसक्त करना [मतानुज्ञा] मतानुज्ञा है, दूसरे के मत को स्वीकार करनेना है। (यह निग्रहस्थान में आने का अवसर है; यह 'पंचमपक्ष' है)।

पञ्चम पक्ष में चर्चा प्रसङ्ग में अपने बोलने की तीसरी बारी में स्थापनावादी कह रहा है तृतीयपक्ष में बोलते हुए बोलने की अपनी दूसरी बारी में मैंने प्रतिषेध प्रतिवादी के बोलने की पहली बार में द्वितीयपक्ष में किये गये स्थापना के प्रतिषेध का अर्थकान्तिक आदि दोष सहित बताया। चतुर्थ पक्ष में बोलते हुए अपने बोलने की दूसरी बारी में प्रतिवादी ने अपने प्रतिषेध द्वितीय पक्ष को सदाप स्वीकार कर लिया, उस दोष का उद्धार तो किया नहीं, मेरे तृतीय पक्ष में वही दोष प्रसक्त कर दिया। इसप्रकार प्रतिवादी द्वारा अपने प्रतिषेध द्वितीय पक्ष को उस दोष से युक्त माननेना किने स्थापनावादी ने उद्घाटित किया मतानुज्ञा नामक निग्रहस्थान का अवसर दण्डवादी के लिये आजाता है। इसका तात्पर्य है अपने विरुद्ध वही बात का प्रत्याख्यान न कर उसे स्वीकार करना। ऐसा करना चर्चा प्रसङ्ग में निगृहीत होकर आगे बोलने का अपना अधिकार खो देता है। यह 'पञ्चम पक्ष' है, जिसमें स्थापनावादी षट्पक्षी चर्चा के प्रसङ्ग में तीसरी बार बोलने का अवसर प्राप्त करता है ॥ ४२ ॥

षट्पक्षी का षष्ठ पक्ष षट्पक्षी चर्चा के पञ्चम पक्ष का निर्देश कर सूत्रकार ने षष्ठ पक्ष का स्वरूप बताया

**स्वपक्षलक्षणापेक्षोपपत्त्युपसंहारे हेतुनिर्देशे परपक्ष-
दोषाभ्युपगमात् समानो दोष ॥ ४३ ॥ ५०६)**

[स्वपक्षलक्षणापेक्षोपपत्त्युपसंहारे] अपने पक्ष में लक्षण जाति प्रयोग से उभर पक्ष की निम्न को मानने वाले [हेतुनिर्देशे] हेतुनिर्देश में पञ्चम पक्ष में [परपक्षदोषाभ्युपगमात्] पर पक्ष के दोष का स्वीकार करनेसे [समान] समान [दोष] दोष है चतुर्थ पक्ष के समान पञ्चम पक्ष में भी मतानुज्ञा दोष है, यह प्रतिवादी द्वारा कहा गया षट्पक्षी चर्चा का 'षष्ठ पक्ष' है।

जा गगानुजा दोष स्थापनावादी ने पञ्चम पक्ष द्वारा प्रतिवादी के चतुर्थ पक्ष में प्रयोज्य किया, वही मतानुजा दोष प्रतिवादी ने षष्ठ पक्ष द्वारा स्थापनावादी के तृतीय पक्ष में बताया। यह भाव सूत्रपदों से कैसे अभिव्यक्त होता है, यह समझना चाहिये।

‘स्वपक्ष’ स्थापनावादी द्वारा स्थापित प्रथम पक्ष है उससे लक्षित जाति-प्रयोग द्वितीय पक्ष है। जववादी प्रथम अपन पक्ष की स्थापना करता है, उसी-पर आधारित प्रतिवादी जाति का प्रयोग करता है। इसलिए स्वपक्ष से लक्षित-प्रति-उन्वाचि तदन स स्वपक्षलक्षण जाति का प्रयोग हुआ। इसप्रकार ‘स्वपक्ष’ प्रथमपक्ष तथा ‘स्वपक्षलक्षण’ द्वितीय पक्ष, जातिप्रयोग। उसकी अपेक्षा में होनेवाला पक्ष तृतीय पक्ष’ हुआ। जाति का प्रयोग होने पर स्थापनावादी तृतीय पक्ष में उसका उत्तर देता है इसलिए तृतीय पक्ष ‘स्वपक्षलक्षणपक्ष’ हुआ। उसकी उपर्यास का उत्तरदाय सिद्धि का अर्थ पञ्चम पक्ष द्वारा किया-गया। अतः स्वपक्षलक्षणापस्थापन-पुनराग’ हुआ पञ्चमपक्ष।

‘पञ्चम पक्ष स्थापनावादी के द्वारा प्रस्तुत होता है। स्थापनावादी यहाँ अपन द्वारा प्रस्तुत तृतीय पक्ष की पूर्ति के लिए प्रयत्न करता है। प्रतिवादी ने द्वितीय पक्ष द्वारा प्रथम पक्ष में अनेकान्तित्व आदि दोष प्रकट किया। स्थापनावादी ने वही दोष तृतीय पक्ष’ से द्वितीय पक्ष में बताया। अनन्तर प्रतिवादी ने चतुर्थ पक्ष में उसी दोष को तृतीय पक्ष में निर्दिष्ट किया। तब तृतीय पक्ष’ की पूर्ति के लिए ‘पञ्चम पक्ष द्वारा स्थापनावादी कहता है तृतीय पक्ष में प्रतिवादी के द्वितीय पक्ष में जो दोष प्रकट कियागया, उसका समाधान न कर प्रतिवादी ने उसी दोष को चतुर्थ पक्ष द्वारा तृतीय पक्ष में बताया। इससे स्पष्ट होता है द्वितीय पक्ष में परपक्ष स्थापनावादी द्वारा प्रस्तुत दोष को प्रतिवादी ने स्वीकार किया, अतः यह मतानुजातिप्रस्थान का अवसर आजाता है।

स्थापनावादी के इस कथन पर प्रतिवादी ‘षष्ठ पक्ष’ के रूप में कहता है—पञ्चम पक्ष में स्थापनावादी ने जो दोष प्रतिवादी पर निर्दिष्ट किया, वह ठीक उसीप्रकार स्थापनावादी पर भी लागू होता है। द्वितीय पक्ष से प्रथम पक्ष में अनेकान्तित्व दोष प्रकट कियागया। उसका समाधान न करके प्रथमपक्षवादी स्थापनावादी ने उसी दोष को तृतीय पक्ष द्वारा प्रतिवादी के द्वितीय पक्ष में दिखाया। इसमें स्पष्ट होता है परपक्ष द्वितीयपक्ष द्वारा दिखायेगये प्रथमपक्ष-गत दोष का स्थापनावादी ने स्वीकार कर लिया। इसलिए वह भी मतानुजा निग्रहस्थान की अपेक्षा में आ जाने से समान दोष का भागी है। चालू षट्पक्षी चर्चा में यह ‘षष्ठ पक्ष’ है।

उसी चर्चा में वादी प्रतिवादी द्वारा एक दूसरे पर केवल आरोप-प्रत्यारोप चलाता है, आक्षेप के सदुत्तर दियजान का प्रयास नहीं होता। इसलिए ‘षष्ठ

पक्ष' तक आकर चर्चा को समाप्त कर दिया जाता है। इसमें प्रथम, तृतीय, पंचम पक्ष स्थापनावादी के होते हैं, तथा द्वितीय, चतुर्थ, षष्ठ पक्ष प्रतिषेधवादी अथवा प्रतिवादी के होते हैं। इनकी साधुता-असाधुता का विचार करने पर स्पष्ट हो-जाता है—चतुर्थ और षष्ठ पक्ष समान रूप से पुनरुक्त-दोषयुक्त रहते हैं। चतुर्थ पक्ष में परपक्ष की समान-दोषता कही जाती है (सूत्र, ४१)। तथा षष्ठ पक्ष में भी परपक्ष के स्वीकार से समान दोष का निर्देश किया जाता है (सूत्र ४३)।

इसीप्रकार तृतीयपक्ष और पञ्चमपक्ष में समानरूप से पुनरुक्त-दोष सामने आता है। तृतीय पक्ष में यह बात कही गई—'प्रतिषेध में भी समान दोष है' (सूत्र ३६)—यहाँ दोष की समानता को स्वीकार किया गया है। पञ्चमपक्ष में भी 'प्रतिषेध के विप्रतिषेध में समान दोष है' (सूत्र ४१)—यह कहकर प्रतिषेध के दोष को स्वीकार कर लिया गया है। दोनों पक्षों में वही एक बात कही जाने से पुनरुक्त-दोष स्पष्ट होता है। किन्ती विशेष अर्थ का कथन यहाँ नहीं है। इस-प्रकार पञ्चमपक्ष और षष्ठपक्ष में एक ही बात को दोहराने से पुनरुक्त-दोष, तथा तृतीयपक्ष और चतुर्थपक्ष में विरोधी पक्ष को स्वीकार करने से मतानुज्ञा, एवं प्रथम-द्वितीय पक्ष में स्वपक्ष-साधक विशेष हेतु का अभाव रहता है। इस-प्रकार षट्पक्षी चर्चा में स्थापनापक्ष और प्रतिषेधपक्ष दोनों में से किसी पक्ष की सिद्धि नहीं होती; दोनों असिद्ध माने जाते हैं।

षट्पक्षी चर्चा उसी दशा में प्रवृत्त होती है, जब स्थापनावादी अपने पक्ष पर जाति प्रयोग का सद्गुत्तर न देकर प्रतिवादी पर समान दोष का आरोप करने लगता है। इस अवस्था में दोनों पक्ष असिद्ध रहते हैं। यदि स्थापनापक्ष पर हुए जाति के प्रयोग का स्थापनावादी सद्गुत्तर देता है, जैसे 'कार्यमम' जातिप्रयोग (सूत्र, ३७) का उत्तर आगे सूत्र से दिखाया गया है, तो आगे प्रतिवादी को बोझने का अवसर न रहने से षट्पक्षी चर्चा प्रवृत्त नहीं होती। प्रथमपक्ष स्थापनापक्ष, और द्वितीयपक्ष (प्रतिषेधपक्ष) के प्रस्तुत हो जाने पर तृतीयपक्ष में स्थापनावादी यदि जातिप्रयोगरूप प्रतिषेध का समाधान यथार्थरूप से कर देता है, और जाति के प्रयोग को विशेषहेतुनिर्देशपूर्वक स्पष्ट बता देता है, तो स्थापनावादी का प्रथम पक्ष सिद्ध हो जाता है, षट्पक्षी का आगे कोई अवसर नहीं रहता ॥ ४३ ॥

इति श्रीगीतमीयन्यायदर्शनविद्योदयभाष्ये

पञ्चमाध्यायस्य प्रथममार्हिकम् ।

अथ पञ्चमाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

पञ्चावयवनिर्देशपूर्वक पक्ष की स्थापना होजाने पर उसमें विप्रतिपत्ति और अप्रतिपत्ति के विविध प्रकार होने का कारण जाति और निग्रहस्थान के अनेक भेद होजाते हैं यह मक्षेप से प्रथम [१ । २ । २०] सूत्रकार ने बताया । उसी-के अनुसार गत आह्निक में चौबीस जाति प्रयोगों का विवरण विस्तार के साथ विधायक है । उसके अनन्तर प्रस्तुत आह्निक में निग्रहस्थानों का निरूपण कर्त्तव्य है ।

निग्रहस्थान पराजय का अवसर निश्चय ही निग्रहस्थान चर्चा में पराजय का सूचक माना जाता है । जब चर्चा के अवसर पर कोई वक्ता अपने विरोधीजान अथवा अज्ञान के कारण प्रतिपक्ष का सदुत्तर नहीं देपाना तब उसके लिए यह अवसर आजाता है । कथाप्रसंग में पत्नी स्थिति प्रतिज्ञा आदि अवयवों का आधार पर उभर आती है, अथवा उभाग्वीजानी है । इसमें तत्त्ववादी और अतत्त्ववादी दोनों फिर सकते हैं । तात्पर्य है यह आवश्यक नहीं कि उस अज्ञास्पव अवसर का अधिकार अतत्त्ववादी ही हो, कभी तत्त्ववादी भी इसकी लपेट में आजाता है । यथावसर यह स्पष्ट होजायगा । आचार्य सूत्रकार अब निग्रहस्थानों का विभाग बनाता है -

**प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञान्तरं प्रतिज्ञाविरोधः प्रतिज्ञासंन्यासो
हेत्वन्तरमर्थान्तरं निरर्थकमविज्ञातार्थमपार्थक्यमप्राप्तकालं
न्यूनमधिकं पुनरुक्तमननुभाषणमज्ञानमप्रतिभा विक्षेपो
मतानुज्ञा पर्यनुयोज्योपेक्षणं निरनुयोज्यानुयोगोऽपसिद्धान्तो
हेत्वाभासाश्च निग्रहस्थानानि । १ ।। ५०७,**

[प्रतिज्ञाहानि हेत्वाभासा] प्रतिज्ञाहानि प्रतिज्ञान्तर, प्रतिज्ञा-विरोध, प्रतिज्ञासंन्यास, हेत्वन्तर, अर्थान्तर, निरर्थक, अविज्ञातार्थ, अपार्थक्य, अप्राप्तकाल, न्यून, अधिक, पुनरुक्त, अननुभाषण, अज्ञान, अप्रतिभा, विक्षेप मतानुज्ञा, पर्यनुयोज्योपेक्षण, निरनुयोज्यानुयोग, अपसिद्धान्त हेत्वाभासा [च] तथा [निग्रहस्थानानि] निग्रहस्थान हैं ।

बाईस निग्रहस्थान प्रतिज्ञाहानि में प्रारम्भ कर हेत्वाभास-पर्यन्त निग्रह-स्थानों की सूची बाईस है । आगे समस्त आह्निक में एक-एक निग्रहस्थान का यथाक्रम लक्षण प्रस्तुत किया गया है । १ ।

प्रतिज्ञाहानि सर्वप्रथम आचार्य सूत्रकार ने प्रतिज्ञाहानि निग्रहस्थान का लक्षण बताया

प्रतिदृष्टान्तधर्माभ्यनुज्ञा स्वदृष्टान्ते
प्रतिज्ञाहानिः ॥ २ ॥ (५०८)

[प्रतिदृष्टान्तधर्माभ्यनुज्ञा] विरोधी दृष्टान्त के धर्म का स्वीकार करनेवाला [स्वदृष्टान्ते] अपने दृष्टान्त में [प्रतिज्ञाहानि] यह प्रतिज्ञाहानि नामक निग्रह-स्थान है ।

आदी शब्द प्रतिज्ञात अर्थ की पञ्चादयव वाक्य द्वारा स्थापना करना है शब्द अनित्य है (प्रतिज्ञा); इन्द्रियग्राह्य होने में (उत्पत्ति) जो इन्द्रियग्राह्य होता है, वह अनित्य होता है, जैसे वस्तु-इन्द्रिय में ग्राह्य अनित्य घट (व्याप्तिनिर्देश-पूर्वक दृष्टान्त), शब्द भी श्रोत्र-इन्द्रिय में ग्राह्य होता है (उपनय) शब्द वह इन्द्रियग्राह्य घट के समान अनित्य है (निगमन) ।

स्थापनावादी द्वारा इसप्रकार अपना पक्ष स्थापित करने पर उसके विरोध में प्रतिवादी कहता है-शब्द नित्य है (प्रतिज्ञा), इन्द्रियग्राह्य होने में (उत्पत्ति) जो इन्द्रियग्राह्य होता है, वह नित्य होता है, जैसे वस्तु आदि इन्द्रियग्राह्य सामान्य-घटत्व आदि जानि, (दृष्टान्त) ; शब्द भी श्रोत्र इन्द्रियग्राह्य है (उपनय), अतः सामान्य के समान नित्य है ।

प्रतिवादी द्वारा अपने पक्ष का प्रमाण देनेपर यदि स्थापनावादी यह कहे लगे 'जैसे इन्द्रियग्राह्य सामान्य नित्य है, शब्द भी उसीप्रकार घट नित्य रहा ।' इसप्रकार कहता हुआ स्थापनावादी अपने पक्ष के नाशक दृष्टान्त में विरोधी दृष्टान्त के नित्यत्व धर्म को स्वीकार करना हुआ प्रतिज्ञादि निगमन-पक्ष पर पञ्चादयव वाक्य में ग्राह्यनीय पक्ष को छोड़ देता है । अपने पक्ष के उपपादन द्वारा जिस प्रतिज्ञा को मिट्ट करना चाहता था उसीकी हानि कर देता है । यह उसके पराजय का स्थान है ।

यदि स्थापनावादी प्रतिवादी के कथन का यह कहकर उत्तर देता है कि इन्द्रियग्राह्यत्वरूप नित्यानित्यमान धर्म से घट का नित्यत्व मिट्ट नहीं जा सकता ; क्योंकि-कृतवत्त्व अथवा प्रत्यानन्तरीयकत्व विशेष धर्म से घट का अनित्यत्व प्रमाणित है, तथा उसके समान शब्द का अनित्यत्व मिट्ट है । एसी दशा में प्रतिवादी का पक्ष पराजित हो जाता है, तथा स्थापनावादी के निमृष्टान्त होने का अवसर नहीं रहता । २ ॥

प्रतिज्ञान्तर प्रतिज्ञाहानि के अन्तर्गत सूत्रान्त में 'प्रतिज्ञान्तर' निग्रह-स्थान का स्वरूप बताया ।

प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे धर्मविकल्पात् तदर्थनिर्देशः

प्रतिज्ञान्तरम् ॥ ३ ॥ (५०९)

[प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे] प्रतिज्ञात अर्थ का प्रतिषेध विषयान्तर पर प्रतिवादी

के द्वारा, धर्मिक गान। यम के विविध प्रकार से व्यक्त घमभेद से। तद् अर्थात् । इस प्रतिज्ञा अर्थ की सिद्धि के लिए निदेश करना धर्म-विधान या प्रतिज्ञान्तरम्, प्रतिज्ञान्तर नामक नियहस्थान होता है।

समापनादी पर प्रतिज्ञात अर्थ है अन्तः प्रतिज्ञा है। इन्द्रियप्राप्त ज्ञान से, यम के समान। प्रतिज्ञाहीन अर्थ का प्रतिज्ञात अर्थ है अन्तः प्रतिज्ञा है। इन्द्रिय-प्राप्त ज्ञान से, सामान्य या अन्तः। इस प्रकार प्रतिज्ञात अर्थ का प्रतिज्ञात अर्थ-ज्ञान पर, स्थापनावादी दृष्टान्त यह और प्रतिज्ञात नामान्तर में इन्द्रिय-प्राप्त ज्ञान समानघम वा माने हुए कहता है। तब यदाश्म अर्थात् अन्तः अर्थ और 'सर्वगत' अर्थभेद भी है। अन्तः अर्थगत पक्षद्वयी तथा सामान्य सर्वगत व्याप्ति, होता है। अन्तः पूर्वप्रतिज्ञात अर्थ अन्तः क प्रतिज्ञा की सिद्धि के लिए वह अर्थ अन्तः के अर्थगत ज्ञान का निदेश करता है। उक्तान्तरम् है अन्तः अर्थगत है तथा अन्तः भी अर्थगत है। इस प्रकार अर्थगत अन्तः के अर्थगत अन्तः व समान अन्तः ज्ञान का अर्थगत अर्थगत समान ज्ञान नहीं।

इस कथाप्रसंग में पक्षही प्रतिज्ञा है अन्तः प्रतिज्ञा है। अब प्रतिज्ञाही ने सामान्य में हेतु का अर्थकान्तिक बनाकर उसका प्रतिज्ञा किया, तो इसका प्रतिज्ञात अर्थगत के लिए वादी दृष्टी प्रतिज्ञा करता है अन्तः अर्थगत है। यह प्रतिज्ञान्तर नामक नियहस्थान होता है।

यह पूर्वप्रतिज्ञा का वक्तव्य के लिए उपयोगी ज्ञान पर भी नियहस्थान या सामान्य ? नियहस्थान ज्ञान का कारण है। इसका निरर्थक दृष्टान्त, किसी सामान्य की सिद्धि के लिए साधनरूप में हेतु एवं दृष्टान्त का उपयोग किया जाता है। प्रतिज्ञा ही अर्थ प्रतिज्ञा का साधन नहीं होता। इससे 'सर्वगत' में 'सर्वगत' प्रयोग अर्थ है। इसी कारण यह नियहस्थान है। यदि स्थापनावादी प्रतिज्ञा का प्रतिज्ञात अर्थ अर्थ के अर्थगत अर्थ अर्थगत के आधार पर करता है तो प्रतिज्ञा दृष्टान्त सामान्य प्रतिज्ञा के करने में होता है। इसका दृष्टान्त न देकर अर्थ प्रतिज्ञा द्वारा दृष्टान्त का ज्ञान ही प्रतिज्ञात अर्थ के ज्ञानविधि अर्थवा प्रतिज्ञाही अर्थ का प्रत्यक्ष करती है। यह ही प्रतिज्ञात ज्ञान का अर्थगत है ॥ ५ ॥

प्रतिज्ञाविरोध—यमप्राप्त प्रतिज्ञाविरोध वा लक्षण अर्थात् न किया।

प्रतिज्ञाहेत्वोविरोधः प्रतिज्ञाविरोधः ॥ ५ ॥ ५१०

[प्रतिज्ञाहेत्वोविरोधः] प्रतिज्ञा और हेतु परस्पर नहीं विरुद्ध है। यह प्रतिज्ञाविरोध [प्रतिज्ञाविरोध नामक नियहस्थान होता है।

स्थापनावादी प्रतिज्ञा करता है द्रव्य गुणादि पदार्थों से अर्थिकता है। इसकी सिद्धि का हेतु होता है 'रूप आदि गुणादि अर्थिकता ही पदार्थ के

उपलब्ध न होने से। यहाँ प्रतिज्ञा और हेतु में परस्पर विरोध है। यदि गुण आदि से अतिरिक्त द्रव्य पदार्थ है, तो 'रूपादि गुणों से भिन्न पदार्थ की उपलब्धि का न होना' उपपन्न नहीं होता। क्योंकि गुणों से अनिरिक्त द्रव्य यदि है, तो वह रूपादि गुणों से भिन्न अवश्य उपलब्ध होगा; उसकी अनुपपत्ति कैसे? यदि हेतु-निर्देश के अनुसार रूपादि गुणों से भिन्न कोई पदार्थ उपलब्ध नहीं होता, तो गुणादि से अतिरिक्त द्रव्य के होने की प्रतिज्ञा करना निराधार हो जाता है। इसप्रकार स्थापनावादी द्वारा प्रयुक्त इन प्रतिज्ञा और हेतु का परस्पर विरोध है। चर्चा में ऐसा प्रयोग करनेवाला ब्रह्मा 'प्रतिज्ञार्थावरोध' नामक निग्रहस्थान से निगूहीत एवं पराजित माना जाता है।

इस पराजय में आधार यही है कि वाक्य में हेतु वह होना चाहिये, जो प्रतिज्ञात साध्य अर्थ का साधक हो। परन्तु यहाँ साधक होने की जगह उल्टा वह उसका विरोध करता है ॥ ४ ॥

प्रतिज्ञासंन्यास—अप्रप्राप्त 'प्रतिज्ञामन्यास' निग्रहस्थान का सूत्रकार ने स्वरूप बताया

पक्षप्रतिषेधे प्रतिज्ञातार्थस्नयनं प्रतिज्ञासंन्यासः ॥ ५ ॥ (५११)

[पक्षप्रतिषेध] स्थापित पक्ष का प्रतिषेध कियेजानेपर [प्रतिज्ञातार्थापनयनम्] प्रतिज्ञात अर्थ का छोड़ देना (उसके कहेजाने में नकार कर देना) [प्रतिज्ञामन्यास] प्रतिज्ञामन्यास नामक निग्रहस्थान है।

स्थापनावादी अपने पक्ष की स्थापना करता है 'शब्द अस्तित्व है, इन्द्रिय-ग्राह्य होने में', प्रतिवादी नित्य इन्द्रियग्राह्य 'सामान्य' का उदाहरण देकर इसका प्रतिषेध करता है—'शब्द नित्य है, इन्द्रियग्राह्य होने में, सामान्य के समान'। नित्य 'सामान्य' इन्द्रियग्राह्य है, तब इन्द्रियग्राह्य शब्द भी नित्य होना चाहिए।

इस प्रतिषेध से पराजित सदुत्तर न दियेजाने की दशा में स्थापनावादी बत उठता है 'यह किन्ते ब्रह्मा शब्द अस्तित्व है?' शब्द की अस्तित्वता से नकार कर अपने पूर्व-प्रतिज्ञात अर्थ 'शब्द अस्तित्व है' का अपलाप कर देता है। चर्चा में ऐसा करने 'प्रतिज्ञामन्यास' नामक निग्रहस्थान है। ब्रह्मा मानो अपनी 'प्रतिज्ञा' से 'मन्यास' लेता है ॥ ५ ॥

हेतुक्तर निग्रहस्थान—आचार्य सूत्रकार अप्रप्राप्त 'हेतुक्तर' का लक्षण बताया है—

अविशेषोक्ते हेतौ प्रतिषिद्धे विशेषमिच्छतो

हेत्वन्तरम् ॥ ६ ॥ (५१२)

[अविशेषोक्ते, सामान्यरूप से प्रयुक्त हेतु, हेतु का [प्रतिषिद्धे] प्रतिषेध कियेजाने पर [विशेषम्] विशेष अनुप्रयोग का [इच्छतो] चाहने हुए

अथवा करते हुए व्यक्त का ऐसा वस्तु [हेतुत्वान्तरम्] हेतुत्वान्तर नामक निग्रहस्थान माना जाता है ।

स्थापनावादी अपने पक्ष की सिद्धि के लिए स्थापना करता है यह समस्त व्यक्त जगत् एक प्रकृति (उपादानतत्त्व से उत्पन्न है) । इसका विण्णु देना है परिमाण, अर्थात् परिमित होने से । एक मिट्टी के विकार बर्तारा, घड़ा, रसद की डोलची, सटका आदि सब परिमित है । जितना सीमित उपादान-तत्त्व है उसीके अनुसार विकार की रचना होती है । इसप्रकार समस्त विकार परिमाण से युक्त देखा जाता है । जितना व्यक्त पदार्थ है, उस सबके परिमाणयुक्त ज्ञान के कारण समस्त विकार किसी एक प्रकृति उपादानतत्त्व से उत्पन्न होता है यह सिद्ध हो जाता है ।

एसी स्थापना किये जाने पर प्रतिवादी प्रतिषेध करता है एकप्रकृतिक घड़ा बर्तारा आदि के समान नानाप्रकृतिक घड़ा, कड़ा आभूषण आदि विचारों को भी परिमाणयुक्त देखा जाता है । इसविषय यह आवश्यक नहीं कि एकप्रकृतिक विचारों में ही परिमाण रहता हो । नानाप्रकृतिक घट-रत्न आदि विचारों में भी परिमाण ज्ञान से उक्त हेतु अनैरान्तिक है ।

इसप्रकार प्रतिषेध किये जाने पर वादी उत्तर देता है समान प्रस्तुत करना है केवल परिमाण से नहीं प्रस्तुत एकप्रकृति का सम्बन्ध होने पर विचारों के परिमित सम्बन्धान्तर, उनकी एकप्रकृतिकता (एकस्वभाव उपादान से उत्पत्ति सिद्ध होती है) प्रस्तुत प्रसंग में प्रकृति पर का अर्थ कार्य-कारण का समान स्वभाव सम्बन्ध चाटिये ऐसा उपादानतत्त्व जो एक स्वभाव में समन्वित होना दुसरे परिमाण से युक्त हो । समस्त दृश्य एवं परिमित विचार सुख-दुःख मोह-दुःख-मोह-स्वभाव से समन्वित जाना जाता है । इसीप्रकार मूल-प्रकृति (सुख-दुःख-मोह-स्वभाव) एक उपादानतत्त्व से उत्पन्न है । प्रतिवादी द्वारा प्रस्तुत नानाप्रकृतिक घट-रत्न आदि के उदाहरण में परिमाण-ज्ञान होने पर भी इन विचारों के उपादानतत्त्व मूर्ति का सुवर्ण से एकस्वभाव का सम्बन्ध नहीं है । य दोनों परस्पर भिन्नस्वभाव उपादान है, अतः उनके गहारे उका होने से अनेक कान्ति-रूपों का उद्भावन निराधार है । घड़ा, बर्तारा आदि एकप्रकृतिक है क्योंकि उनका उपादान मूर्ति का समानस्वभाव से समानस्वभाव है । रत्न-कुण्डल आदि, एकप्रकृतिक है, क्योंकि उनका उपादानतत्त्व सुवर्ण समानस्वभाव से समन्वित है । इसीप्रकार समस्त विश्वरूप विश्व एकप्रकृतिक है, अर्थात् उसका उपादानतत्त्व प्रकृति सुख-दुःख-मोह-स्वभाव एकस्वभाव से समन्वित है । यह भाव विकारमात्र से समानरूप में अनुगत है । प्रकृति के एक होने का तात्पर्य यह है सुख-दुःख-मोह-स्वभाव उपादानतत्त्व से अन्य किसीप्रकार के उपादानतत्त्व का सम्बन्ध नहीं है ।

प्रस्तुत प्रमग म हेत्वन्तर निग्रहस्थान का यह निमप्रकार उदाहरण है, समझना चाहिये। वाली पक्ष की स्थापना क समय केवत परिमाणान् हेतु प्रस्तुत करता है। अनन्तर प्रतिवादी क द्वारा हेतु म अर्थकार्त्तिक-दाप की उद्भावना करने पर उसको प्रतीकार के लिए 'एवप्रवृत्तिमन्वय मति' यह विशेषण देकर संशोधन प्रस्तुत करता है। इसमें स्पष्ट है पहले प्रस्तुत विषयगया हेतु अपन साध्य को सिद्ध करने म अगमर्थ रहा, यह वादी को स्वीकार्य हुआ। इसीकारण उसने प्रथम हेतु के स्थान पर अन्य हेतु प्रस्तुत किया। विशेषण देने म हेतु का स्वरूप बदल जाता है। पहले साधारणरूप म हेतु का निर्देश है, अनन्तर विशेषरूप म। पहले हेतु मे साधनाभाव का अनुभव होना निग्रहस्थान का प्रयोजन है। ६ ॥

अर्थान्तर निग्रहस्थान क्रमप्राप्त 'अर्थान्तर' निग्रहस्थान का लक्षण सूत्रकार ने बताया—

प्रकृतादर्थप्रतिषेधार्थान्तरम् ॥ ७ ॥ (५१३)

[प्रकृतात्] प्रमगप्राप्त [अर्थान्] अर्थ मे [प्रतिषेधार्थम्] असवद्ध अर्थ का बन्धन करना [अर्थान्तरम्] 'अर्थान्तर' नामक निग्रहस्थान है।

अपने पक्ष और प्रतिपक्ष वा स्वीकार कर जब वादी-प्रतिवादी चर्चा प्रारम्भ करते है, तब कोई एक तक्ता अपने पक्ष की स्थापना करता है। शब्द नित्य है' यह मरी प्रतिज्ञा है। 'स्पर्शरहित होने मे' यह हेतु है। इसका कहकर 'हेतु' पद का निर्वचन करने लगता है। 'हेतु' यह नाम पद है, 'हितानि' धानु मे 'तुन्' प्रत्यय कच्चे कृदन्तपद के रूप मे मिल जाता है। 'पद' चार प्रकार क होते हैं। नाम, आख्यात, उपसर्ग निपात। आगे नाम आख्यात आदि की व्याख्या प्रारम्भ करदेता है। प्रस्तुत चर्चा क मुख्य विषय की सिद्धि के लिए जिनका कोई उपयोग नहीं होता। उसप्रकार चालु चर्चा मे अनुपयोगी अर्थ अर्थ का प्रयुक्त करते जाना 'अर्थान्तर' निग्रहस्थान कहा जाता है।

चर्चा के समय जब हाई चलता अपने बोलने वा अवसर पाना है और अपने स्थापित पक्ष वा प्रमाणपूर्वक सिद्ध करने क निमत रूप से अगमर्थ पाना है, तब अपने बोलने के समय का पूरा करने तथा आताआ पक्ष प्रतिवादी के सम्मुख चला लाजाने कुछ न कुछ बोलने करने की भावना मे उस निग्रहस्थान की प्रवृत्ति होती है। ७ ॥

निरर्थक-निग्रहस्थान क्रमप्राप्त 'निरर्थक निग्रहस्थान' नामक सूत्रकार ने बताया—

वर्णक्रमनिर्देशवन्तिरर्थकम् ॥ ८ ॥ (५१२)

[वर्णक्रमनिर्देशवन्ति] वर्णों का क्रम से कथनमात्र करना [निरर्थकम्] निरर्थक नामक निग्रहस्थान है।

वादी कहता है कि चतुर्त्त पण्डितनिरूप है । ज व ग उ द श ज्ञान से, भ
अ ष ड थ ष के लभान् चर्चा म त्सप्रकार हा कथन 'तारर्थक' निग्रहस्थान ही
मीमा म आता है । निग्रथक हान व कारण है साध्य हेतु एवं दृष्टान्त ई रूप
मे केव न वर्णा का त्सप्रकार निर्देश करदियाजाना । इनका परस्पर न ता साध्य
साधनभाव है, और न न तथा किसी वाच्य अर्थ का वाच करान है । ८ ॥

अविज्ञातार्थ निग्रहस्थान — अविज्ञातार्थ नामक निग्रहस्थान का लक्षण
सूचकार न कहा —

परिषत्प्रतिवादिभ्यां त्रिरभिहितमप्यविज्ञात-
मविज्ञातार्थम् ॥ ६ ॥ ५१५

[परिषत्प्रतिवादिभ्याम् परिषत् और प्रतिवादी के द्वारा (वादी वक्ता का-)
[त्रि तीन बार] अभिहितम्] कहा गया [अपि] भी वाच्य जब [अवि-
ज्ञातम्] समझा नया जाना तब यह [अविज्ञातार्थम्] अविज्ञातार्थ नामक
निग्रहस्थान मानाजाना है ।

चर्चा मे कभी कोई वक्ता अल्पतः कियत्त शब्दों का प्रयोग करता है,
अथवा ऐसे पदों का प्रयोग करता है, जो अपाक्षत अर्थों का वाच करान से वही
ज्ञान नही जाना अथवा इतनी दृष्टान्त व नीला गणना का उच्चारण करता है, कि
सुननेवा का कुछ नही समझपाता अथवा चर्चा कभी कभी मन्द रहती है कि
साथ ज्ञान लभान पर भी शब्द सुनान पड़े, अर्थात् कारणों मे जब वादी के
कथन का तीन बार बोलने पर भी समस्त सभा और प्रतिवादी न समझपाय, तो
वक्ता निगृहीत मानाजाना है । उसका उक्त प्रकार वाच्य अविज्ञातार्थ नामक
निग्रहस्थान का अन्तर्गत आता है ।

हिंसी विषय के निर्णय के दिण आयोजित सभा मे चर्चा व समर मया
कथन प्रायः अपने मिथ्यावद्वाच्य के स्थापन के दिण अथवा अपनी साम्यचर्चा
सम्बन्धी दुर्वृत्ता को छिपाने के दिण कियाजाना है यही उसके निग्रहस्थान
मानेजाने का आधार है ॥ ६ ॥

अपार्थक-निग्रहस्थान त्सप्रकार 'अपार्थक' निग्रहस्थान का लक्षण बताया

पौर्वापर्यायोगादप्रतिसंबद्धार्थमपार्थकम् ॥ १० ॥ (५१६)

[पौर्वापर्यायोगान्] पूर्वापर सम्बन्ध न होने से पुरोप पदा एव वाक्यों मे
जब [अप्रतिसंबद्धार्थम्] असंबद्ध अर्थशाला होजाता है व. ह्यसमूह, तब वह
[अपार्थकम्] अपार्थक नामक निग्रहस्थान है पुरोप अर्थ मे अग्रगत दूर होजाता ।

चर्चा व प्रसंग मे जब ऐसे पद व वाच्य बोले जायें, जिनका पूर्वापर के
साथ परस्पर कोई अर्थ-सम्बन्ध प्रतीत न हो, ऐसे असम्बद्धार्थक पदों वा वाक्यों
का प्रयोग अपार्थक नामक निग्रहस्थान का प्रयोजक होता है । पद समुदाय का

अर्थ अपमान दूर होजाने से-अर्थान् उनका कोई उपयुक्त पारस्परिक अर्थ न होना यह 'अपार्थक्य' नाम है। 'निरर्थक' में प्रकरण से असम्बद्ध अर्थ रहता है, यह पदों के परस्पर सम्बन्ध का अभाव रहता है; यह इनमें भेद है।

आत्ययायन-शाण्य में उदाहरणरूप से ये पद दिये गये हैं—'दण् दाडिमानि पडप्रा', 'कुण्डमजाजिनम्', पल्लविण्ड, अधो रीरुकमेतत्, कुमारी, पश्य, 'तस्याः पिता अपरिशीतः' इन पदों का यथाक्रम अर्थ है 'दण् अनाथ छत्र पुत्र, ईना, बकर अथवा बकरी का चमड़ा, मांस का टुकड़ा, अब विशेष हरिणमस्त्रन्धी यह, कुमारी का परिमाण अथवा प्रशंसा उसका पिता बृ. १. १'।

यद्यपि इन पदों में से प्रत्येक का अपना अर्थ है परन्तु एकापर के साथ किसी का अर्थ सम्बन्ध नहीं है। चर्चा के प्रसङ्ग से इसप्रकार के पदों का बोध-ज्ञाना 'अपार्थक्य' निग्रहस्थान में आता है। वक्ता की अज्ञानता का श्रोतक यहाँ निग्रहस्थान का प्रयोजन है ॥ १० ॥

१. कतिपय पुस्तकों में 'कुण्डम्, अजाजिनम्' इसप्रकार पृथक् पाठ मुद्रित है।
२. चौखम्बा वाराणसी-संस्करणों में 'अथ' पाठ है। इसी अर्थ में 'अध' पद का प्रयोग भी देखा जाता है। 'रु' हरिण की एक जाति है, जिसकी पीठ की खाल पर चटाक धब्बे होते हैं। इस जाति के नर को भालू तथा मादा को 'चीतल' कहते हैं। इंग्लिश में इसका नाम Spotted Deer है। आचार्यों का सुभाव है, यहाँ 'अधोरुकमेतत्' पाठ होना चाहिये। कोषकारों ने अधोरुकं वरस्त्रीणां अंशुकम्' अधोरुक वरस्त्रियों का वस्त्र लिखा है। 'अधोरुक' पद से यह भाव प्रकट होता है वस्त्र आधे ऊरुभाग तक रहना चाहिये। कोष में 'वरस्त्री' पद वाराङ्गना की ओर संकेत करता प्रतीत होता है। सम्भव है, प्राक्काल में नृत्य आदि के अवसर पर वार-चरिता ऐसा वस्त्र पहिनती हों। आजकल विद्यालय जानेवाली बालिका प्रायः ऐसा वस्त्र पहिनती हैं, जिसे मिनी स्कर्ट (Mini Skirt) कहा जाता है। आधुनिक कोष-संकलयिताओं ने 'अधोरुक' का अर्थ 'पेटिकोट' बताया है, जिसकी साड़ी के नीचे महिला पहिनती हैं। परन्तु यह देखने तक टांगों को ढकना है, आधे ऊरु तक नहीं। यह अधिक सम्भव है, प्राक्काल में साड़ी के नीचे पहनने का वस्त्र घोंटुओं के ऊपर तक रहता हो। अथवा महिला-गण साड़ी के नीचे जाँघिया-जैसा वस्त्र पहिनती हों।
३. 'पाय्यं' पद का अर्थ वाचस्पति मिश्र ने 'पयायितव्यम्' किया है, अर्थात् कोई पेय पदार्थ। वैसे यह पद पाणिनि [३। १। १२६] के अनुसार मान-परिमाण अर्थ में निपातित है।

अप्राप्तकाल आचार्य सूत्रकार ने 'अप्राप्तकाल' नामक क्रमपाठ नियम स्थान का लक्षण बताया

अवयवविपर्यासवचनमप्राप्तकालम् ॥ ११ ॥ (५१७)

[अवयवविपर्यासवचनम्] प्रतिज्ञा आदि अवयवों का उलटपेर करके कथन 'अप्राप्तकालम्' 'अप्राप्तकाल' नामक निग्रहस्थान कहा जाता है ।

प्रतिज्ञा आदि अवयवों का अपन सामर्थ्य व प्रयोजन के अनुसार एक क्रम निर्धारित है । चर्चा तथा अन्य प्रसंगों में पञ्च अवयवों का प्रयोग के अवसर पर उसका पालन करना आह्वयक होता है जिसमें प्रपञ्चित अर्थ की अभिव्यक्ति में सुविधा रहे । इसमें उलट पेर करने से व्याख्येय अर्थ को स्पष्ट करने में अवयवों की सम्भावना रहती है, तथा अवयवों में बोध्य अर्थ आपस में अवयवद्वन्द्वा होता जाता है । इसप्रकार का अवयवविपर्यास बचना की चवराहट से एवं उपर्युक्त अवसर पर अवयवों का न भुलना आदि से होता है, जो निग्रहस्थान का प्रयोजक है । ॥ ११ ॥

न्यून-निग्रहस्थान 'न्यून' निग्रहस्थान का आचार्य ने लक्षण बताया

हीनमन्यतमेनाप्यवयवेन न्यूनम् ॥ १२ ॥ (५१८)

[हीनम्] रहित [न्यूनतमम्] पाँचों अवयवों में से किसी एक [अर्थ] की अवयवों, अवयवों से कथन, 'न्यूनम्', 'न्यून निग्रहस्थान' कहा जाता है ।

प्रतिपाद्य अर्थ की पूर्णसिद्धि के लिए पाँचों अवयवों का वाचना आवश्यक होता है । इसमें प्रपञ्चित अर्थ की सिद्धि में ही सन्देह नहीं रहता । चर्चा के अवसर पर किसी अवयव का न वाँटा जाना साध्य की सिद्धि में बाधक रहता है । पाँचा अवयवों का प्रयोग साध्य का साधन माना गया है, उसके अभाव में साध्य अभिव्यक्त रहेगा । इसप्रकार किसी अवयव का प्रयोग न किया जाना बचना की असमर्थता का प्रकट करता है । ॥ १२ ॥

अधिक-निग्रहस्थान अधिक निग्रहस्थान का लक्षण सूत्रकार ने बताया

हेतूदाहरणाधिकमधिकम् ॥ १३ ॥ (५१९)

[हेतूदाहरणाधिकम्] हेतु और उदाहरण का जब अधिक प्रयोग कर दिया जाय तो वह [अधिकम्] 'अधिक' नामक निग्रहस्थान माना जाता है ।

प्रभावयव वाक्य में एक हेतु एवं एक उदाहरण के प्रयोग से साध्य की सिद्धि सम्पन्न होने पर अनिर्वर्तित हेतु एवं उदाहरण का प्रयोग अनर्थक है, निष्प्रयोजन है । यही निग्रहस्थान का कारण है । एक हेतु एवं उदाहरण का निर्देश कर देने पर दूसरे हेतु एवं उदाहरण का कथन बचना की इस भावना का अभिव्यक्त करता है कि उसके द्वारा प्रयुक्त पहला हेतु उदाहरण साध्य को सिद्ध करने में असमर्थ हो । यह असमर्थता का योनि निग्रहस्थान का प्रयोजक है ।

अधिक' निग्रहस्थान' हेतु और उदाहरण के अतिरिक्त प्रयोग पर निर्भर है। प्रतिज्ञा 'नियम' निगमन का अतिरिक्त प्रयोग सम्भव नहीं। यदि ऐसा विशाखाय ना वह 'पुनरुक्त' निग्रहस्थान की अन्तर्गत आयेगा। हेतु और उदाहरण का अधिक प्रयोग उन्ही दशा में निग्रहस्थान माना जायगा, जब बाद की प्रारम्भ में एक हेतु एवं उदाहरण के कहाने का नियम निर्धारित कर लिया गया हो। ऐसे नियम के उल्लङ्घन में वह निग्रहस्थान ही अन्यथा नहीं।

उदाहरण है यह प्रपञ्च विध्या है,—जड़ होने से तथा दृढ होने से; रज्जु सर्प के समान, तथा गन्धर्वनगर के समान। १३

पुनरुक्त निग्रहस्थानः 'पुनरुक्ता' निग्रहस्थान का सूत्रकार ने लक्षण बताया -

अब्धार्थयोः पुनर्वचनं पुनरुक्तमन्यत्रानुवादात् ॥ १४ ॥ (५२०)

[अब्धार्थयोः। शब्द अथवा अर्थ का [पुन] फिर, द्वारा [वचनम्] वचन बगना, पुनरुक्तम्, 'पुनरुक्ता' नामक निग्रहस्थान है, [अन्यत्र] अतिरिक्त स्थान में। अनुवादात्। अनुवाद ने।

अनुवाद में शब्द अथवा अर्थ का दोहराना सप्रमाण हीन है, इसलिये अनुवाद के प्रयोग को छोड़कर अन्य स्थान में शब्द एवं अर्थ का दोहरा कहना पुनरुक्ता निग्रहस्थान है। शब्द और अर्थ दोनों का दोहराना इस निग्रहस्थान के अन्तर्गत आने में यह 'पञ्चपुनरुक्त' तथा 'अर्थपुनरुक्त' दो प्रकार का है। पहला का उदाहरण है 'शब्द नित्य, शब्द नित्य' अर्थात् 'शब्द नित्य है, शब्द नित्य है' इत्यादि दूसरे का उदाहरण है 'शब्द अनित्य है, अर्थ अनित्य-निराश्रय है'। यद्यपि यहाँ शब्द नहीं दोहराया, तथापि दो प्रकार का वह शब्द का अर्थ एक है, अतः अर्थ दोहराये जाने से यह दूसरा पुनरुक्त है।

अनुवाद में शब्द अथवा अर्थ का दोहरा कहना दोषावह नहीं होता क्योंकि वहाँ शब्द एवं अर्थ के दोहरा कहने में विशेष अर्थ का प्रयोग बगना अभीष्ट होता है। जैसे 'गच्छ, गच्छ' 'जाओ, जाओ' यह शब्द का सम्प्रयोग 'जन्ती चो जाओ' इस विशेष अर्थ का प्रत्यक्ष है। जाओ, अपना रास्ता पकड़ो यहाँ शब्द तो भिन्न हैं पर अर्थ उनका वही है, अर्थ का दोहराना भी 'जन्ती चो जाओ' इस विशेष अर्थ को प्रकट करता है। ऐसे स्थानों में पुनरुक्त-दाय नहीं माना जाता। उन्हीं अनुसार आचार्य ने स्वयं अनुमान के पञ्च आवश्यक बाधों में हेतु के वचन के साथ प्रतिज्ञा के पुन दोहराने को 'निगमन' का अभिमत स्वरूप दिया है ॥ १४ ॥

१ द्रष्टव्य, 'हेत्वपदेशात् प्रतिज्ञायाः पुनर्वचनं निगमनम्' [१। १। ३६]।

‘पुनरुक्त’ निग्रहस्थान का अन्य लक्षण सूत्रकार ने बताया —

अर्थादापन्नस्य स्वशब्देन पुनर्वचनम् ॥ १५ ॥ (५२१)

[अर्थादापन्नस्य] अर्थ में प्राप्त-अर्थापत्ति में जाने वाले भाव का [स्वशब्देन] अपने शब्द से [पुनर्वचनम्] फिर कहना (उसी भाव को, पुनरुक्त निग्रहस्थान माना जाता है) ।

यह सूत्र से ‘पुनरुक्तम्’ पद की यही अनुवृत्ति है । एक बात कहने पर उसमें अर्थापत्ति के द्वारा जो भाव अभिव्यक्त हो जाता हो, उस पुन अपने शब्दों के द्वारा प्रकट करना ‘पुनरुक्त’ निग्रहस्थान माना जाता है । जैसे कहा गया ‘उत्पत्तिधर्मक पदार्थ अनित्य होता है’ । इतना कहने से अर्थापत्ति द्वारा यह प्रकट हो जाता है ‘जा अनुत्पत्तिधर्मक है, वह नित्य है’ इस भाव को साक्षात् शब्दों द्वारा पुन अभिव्यक्त करना ‘पुनरुक्त’ निग्रहस्थान है । तात्पर्य है शब्द का प्रयोग किसी अर्थ का बोध कराने के लिए किया जाता है । यदि वह पद ही अर्थापत्ति द्वारा ज्ञात है, तो उसके लिए शब्दों का प्रयोग व्यर्थ होने में पुनरुक्त होगा ॥ १५ ॥

अननुभाषण — कमप्राप्त ‘अननुभाषण’ निग्रहस्थान का लक्षण दिया —

विज्ञातस्य परिषदा त्रिरभिहितस्याप्यप्रत्युच्चारण-

मननुभाषणम् ॥ १६ ॥ ५२२,

[विज्ञातस्य] अच्छी तरह जानने का [परिषदा] परिपक्व भाव समुदाय- के द्वारा, [त्रि] तीन बार (बाद्री के द्वारा [अभिहितस्य] कथन-उच्चारित किये हुए अपि भी वाक्य के, [अप्रत्युच्चारणम्] उत्तर अथवा विवाद के लिए प्रतिवादी के उत्तर का पुन न बोलना [अननुभाषणम्] ‘अननुभाषण’ नामक निग्रहस्थान है

प्रतिवादी के द्वारा कथित वाक्यार्थ को सभा में उपस्थित व्यक्तियों ने अच्छी तरह समझा लिया है, तथा प्रतिवादी ने इसी अभिप्राय में अपने अभिमत का तीन बार कहा दिया है, फिर भी वादी उसका उत्तर देने के लिए प्रतिवादी के कथन का प्रत्युच्चारण नहीं कर रहा । बाद-कथा भी यह मर्यादा है कि प्रतिवादी के कथन का अनुवाद कर वादी उसका उत्तर दे । यदि वादी प्रतिवादी के कथन को अपने मुँह से नहीं दुहराता, तो जिस आधार पर वह उसका उत्तर देगा ? परपक्ष के प्रतिपक्ष के अवसर पर, परपक्ष का प्रथम निर्देश कर उसका प्रतिपक्ष करता नहीं मर्यादा होता है, क्योंकि प्रतिपक्ष का आशय वादी की है । जाणना नहीं करना वह निगूढ़ीन माना जाता है, वह वादी ही, अथवा प्रतिवादी । १६

अज्ञान-निग्रहस्थान — अज्ञान’ निग्रहस्थान का सूत्रकार ने लक्षण दिया

अविज्ञातं चाज्ञानम् ॥ १७ ॥ (५२२)

[अविज्ञातम्] नहीं जाना गया [च] तथा अथवा भी [अज्ञानम्] 'अज्ञान' नामक निग्रहस्थान है ।

यत् सूत्र से 'विज्ञातस्य परिपदा विरभिहितस्य' इन पदों का यहाँ अनुपम समझना चाहिये । वादी अथवा प्रतिवादी के द्वारा कह गये वाक्यार्थ को सभी सम्बन्धित व्यक्तियों ने अच्छी तरह समझ लिया है, तथा इसी अभिप्राय से वादी अथवा प्रतिवादी ने अपने वाक्यार्थ को तीन बार कह दिया है, फिर भी यदि वादी अथवा प्रतिवादी अपने विरोधी के वाक्यार्थ को नहीं समझ पाता, तो वह 'अज्ञान' नामक निग्रहस्थान में निगृहीत माना जाता है । वादी और प्रतिवादी दोनों में से जो कोई अपने विरोधी के कह वाक्यार्थ को उक्त परिस्थिति में नहीं समझ पायगा, वही निगृहीत होगा ॥ १७ ॥

अप्रतिभा-निग्रहस्थान 'अप्रतिभा' निग्रहस्थान का लक्षण सूत्रकार ने दिया—

उत्तरस्थाप्रतिपत्तिरप्रतिभा ॥ १८ ॥ (५२४)

[उत्तरस्य] उत्तर का [अप्रतिपत्तिः] न सूझना अवसर पर) [अप्रतिभा] 'अप्रतिभा' नामक निग्रहस्थान है ।

वादी अथवा प्रतिवादी के द्वारा अपने अभिमत की स्थापना करने पर विरोधी के द्वारा प्रस्तुत प्रतिषेध का जब अवसर पर उत्तर नहीं सूझता वह अप्रतिभा निग्रहस्थान है । वादी तथा प्रतिवादी दोनों में से जिस किसी को अपने विरोधी के कथन का उत्तर नहीं सूझता वह निगृहीत माना जाता है ॥ १८ ॥

विक्षेप-निग्रहस्थान—कमप्राप्त 'विक्षेप' का लक्षण सूत्रकार ने बताया

कार्यव्यासङ्गात् कथाविच्छेदो विक्षेपः ॥ १९ ॥ (५२५)

[कार्यव्यासङ्गात्] किसी कार्य के बहाने में [कथाविच्छेद] चालू कथा का परित्याग करवाना [विक्षेपः] 'विक्षेप' नामक निग्रहस्थान है ।

कथा के चालू रहते हुए वादी अथवा प्रतिवादी के द्वारा किसी कार्य का बहाना बनाकर जा कथा का परित्याग करवाना है, वह विक्षेप निग्रहस्थान है जो ऐसा करता है, वह निगृहीत माना जाता है । अपने विरोधी के कथन का उत्तर देने में जब वक्ता अपने-आप को असमर्थ पाता है, तब बहाना करता है—मुझ अकस्मात् इस समय एक आवश्यक कार्य का स्मरण हो आया है, उस पुरा करके कथा में पुनः भाग ले सकूँगा; यह कहकर चालू कथा को छोड़कर चला जाता है ऐसा व्यक्ति निगृहीत माना जाता है । निग्रहस्थान में आ जाने से स्वतः उस

कथाप्रसंग की समाप्ति होजाने पर कालान्तर में अन्य कथा का प्रारम्भ होना स्वाभाविक है। अन्तर जो कथाप्रसंग चलेगा, वह दूसरा होगा ॥ १६ ॥

मतानुज्ञा-निग्रहस्थान कम्प्राप्त 'मतानुज्ञा' नामक निग्रहस्थान का सूत्रकार ने लक्षण किया-

स्वपक्षे दोषाम्युपगमात् परपक्षे दोषप्रसङ्गो

मतानुज्ञा ॥ २० ॥ ५२६)

[स्वपक्ष] अपने पक्ष में [दोषाम्युपगमात्] दोष स्वीकार करलेने से [परपक्षे] परपक्ष में विरोधी के पक्ष में [दोषप्रसङ्गः] उसी दोष का प्रदर्शन करना [मतानुज्ञा] 'मतानुज्ञा' नामक निग्रहस्थान है।

वादी और प्रतिवादी दोनों में जो कोई अपने पक्ष में विरोधी के द्वारा प्रकट कियेगये दोष का समाधान न कर उसी दोष का अपने विरोधी के पक्ष में प्रसक्त करता है, वह वक्ता 'मतानुज्ञा' नामक निग्रहस्थान में निर्गृहीत हुआ माना जाता है। वादी प्रतिवादी दोनों में कोई एक जब दूसरे के कथन में दोष का उद्भावन करता है, और दूसरा अपने पक्ष में उस दोष का समाधान न कर उद्भाविता के पक्ष में उसी दोष का प्रकट करना है तो दण्ड का तात्पर्य है कि उसने दूसरे ने अपने पक्ष में उस दोष को स्वीकार कर लिया है। ऐसी दशा में वह निर्गृहीत माना जायगा। यह 'मतानुज्ञा' निग्रहस्थान है, विरोधी के कथन का मानना ॥ २० ॥

पर्यनुयोज्योपेक्षण 'पर्यनुयोज्योपेक्षण' निग्रहस्थान का आचार्य सूत्रकार ने लक्षण बताया

निग्रहस्थानप्राप्तस्यानिग्रहः पर्यनुयोज्यो-

पेक्षणम् ॥ २१ ॥ ५२७

[निग्रहस्थानप्राप्तस्य, निग्रहस्थान में आये हुए का, अनिग्रहः] निग्रहस्थान-प्राप्तिविषयक कथन न करना पर्यनुयोज्योपेक्षणम्] 'पर्यनुयोज्योपेक्षण' निग्रहस्थान है।

वादी प्रतिवादी दोनों में से कोई एक ऐसा प्रयोग करता है, जो किसी निग्रहस्थान की सीमा में आ जाता है; उसके विरोधी वक्ता को चाहिये कि वह इस बात का निर्देश करे कि इस वक्ता ने अमुक निग्रहस्थान का प्रयोग किया है। निग्रहस्थान का प्रयोगकर्ता 'पर्यनुयोज्य' कहा जाता है, क्योंकि उसपर निग्रहस्थान के प्रयोग का अनुयोग आरोप लगाया गया है। यदि निग्रहस्थान का प्रयोग करनेवाले वक्ता पर्यनुयोज्य की विरोधी वक्ता द्वारा उपेक्षा कर दी जाती है,

वह उसके प्रयुक्त निग्रहस्थान का निर्देश नहीं करता, तो वह स्वयं 'पर्यनुयोज्यो-
पेक्षण' नामक निग्रहस्थान के अन्तर्गत आजाता है।

ऐसी स्थिति में वादी प्रतिवादी दोनों निग्रहस्थान के दोष में अस्त होते हैं।
पटल वक्ता ने स्पष्ट किसी निग्रहस्थान का प्रयोग किया है। दूसरा वक्ता उसके
निर्देश की अपेक्षा कर देने से प्रसृत निग्रहस्थान की सीमा में घिरजाता है। उसके
विषय स्वयं अपने दोष का प्रकट करना सम्भव नहीं होता। अपनी कमी को स्वयं
बौन उघाड़। पटल वक्ता भी दूसरे के विषय में यह नहीं कहसकता कि इसने
मेरे द्वारा प्रयुक्त अमुक निग्रहस्थान को नहीं पकड़ा। उसका निर्देश नहीं किया
इसलिए यह 'पर्यनुयोज्योपेक्षण' निग्रहस्थान से निगृहीत हुआ। क्योंकि ऐसा कहने
में स्वयं उसके निग्रहस्थान-प्रयोग का भेद खुलता है। इसलिए कोई वक्ता स्वयं
अपने दोष को प्रकट नहीं करेगा। ऐसी दशा में किसका पराजय हुआ, इसका
निर्णय करना परिपत अथवा मध्यस्थ का कार्य है। वस्तुतः परन्तु निग्रहस्थान
के अन्तर्गत पर वादी-प्रतिवादी दोनों दोषग्रस्त होते हैं। परन्तु प्रथम वक्ता द्वारा
प्रयुक्त निग्रहस्थान की अपेक्षा करनेवाला द्वितीय वक्ता चाहें वह वादी हो अथवा
प्रतिवादी प्रसृत निग्रहस्थान से निगृहीत समझना चाहिये ॥ २१ ॥

निरनुयोज्यानुयोग अथ क्रमप्राप्त 'निरनुयोज्यानुयोग' निग्रहस्थान का
लक्षण आचार्य सूत्रकार ने बताया —

अनिग्रहस्थाने निग्रहस्थानाभियोगो

निरनुयोज्यानुयोगः ॥ २२ ॥ (५२८)

[अनिग्रहस्थाने] अनिग्रह की स्थिति में [निग्रहस्थानाभियोग] निग्रह-
स्थान का अभियोग लगाना [निरनुयोज्यानुयोग] निरनुयोज्यानुयोग निग्रहस्थान
है।

चालू चर्चा में जब कोई वक्ता अपने विरोधी पर यह अभियोग लगाता है
कि आपने निग्रहस्थान का प्रयोग किया है, पर वस्तुस्थिति में उसने निग्रहस्थान
का प्रयोग नहीं किया होता, तो उस दशा में मिथ्या अभियोग लगानेवाला वक्ता
स्वयं निरनुयोज्यानुयोग निग्रहस्थान से निगृहीत माना जाता है। ॥ २२ ॥

अपसिद्धान्त—क्रमप्राप्त अपसिद्धान्त का चर्चण सूत्रकार ने किया—

सिद्धान्तमभ्युपेत्यानियमात्

कथाप्रसङ्गोपसिद्धान्तः ॥ २३ ॥ (५२९)

[सिद्धान्तम्] सिद्धान्त को [अभ्युपेत्य] स्वीकार कर [अनियमात्]
अनियम से [कथाप्रसङ्गः] कथा को चलाना [अपसिद्धान्तः] अपसिद्धान्त निग्रह-
स्थान है।

कथा के समय विभी एक सिद्धान्त को स्वीकार कर यदि कोई वक्ता उसके विपरीत कथन करता है तो वह 'अपसिद्धान्त' नामक निग्रहस्थान से निगृहीत माना जाता है। जैसे एक वक्ता कहता है सन् पदार्थ कभी स्वरूप को छोड़ता नहीं, अर्थात् सत् का विनाश नहीं होता। इसीप्रकार जो असत् है वह आत्म-नाम नहीं करना, अर्थात् असत् कभी उत्पन्न नहीं होता। इस सिद्धान्त को स्वीकार कर अपने पक्ष की स्थापना करता है यह समस्त व्यक्त जगत् एक प्रकृति उपादान-तत्त्व वा, विकार है, क्योंकि विकारा का अपने उपादान तत्त्व के साथ समन्वय देखा जाता है। जैसे मिट्टी के विकार घड़ा, शकरी आदि मृदमं से अन्विन रहते हैं। घट आदि विकारा में उनके उपादान-तत्त्व की मृद्रूपता बराबर बनी रहती है। इसीप्रकार यह समस्त व्यक्त विश्व सुख-दुःख-मोह से अन्विन देखा जाता है; यह अन्वयी धर्म उपादानरूप होने से विश्व के सुख-दुःख-मोहात्मक उपादानतत्त्व का निश्चय करता है। उसीको 'प्रकृति' अथवा 'प्रधान' नाम से कहा जाता है।

उक्त प्रकार से पक्ष की स्थापना निपेजान पर वक्ता से पूछा जाता है यह प्रकृति है, और यह उसका विकार है, इसको कैसे पहचाना जाता है? वक्ता उत्तर देना है, उनका पहचानना स्पष्ट है जो अन्वयी धर्म अवस्थित रहता है जहाँ कतिपय धर्मों का तिरोभाव होकर अन्य धर्म उभर आते हैं, वह उपादान-तत्त्व प्रकृति है; तथा जो धर्म उभर आते हैं वह 'विकार' है। जैसे ठोस गोल मृत्पिण्ड 'प्रकृति' है, वह आकार निरहित होकर गोल, पोल, शंख के समान गर्दन वाले खुले मुँह के आकारवाला घट उभर आता है, वह विकार है।

इस उत्तर पर गम्भीरतापूर्वक विचार करने से स्पष्ट हो जाता है वक्ता ने अपने प्रथम स्वीकृत सिद्धान्त को छोड़कर उसमें विपरीत मान्यता को स्थापित किया है। वक्ता ने पहले यह सिद्धान्त स्वीकार किया असत् का आविर्भाव नहीं होता और सत् का तिरोभाव नहीं होता। परन्तु प्रकृति विकार का अन्तर (पहचान) बतलाते समय वक्ता ने कहा मृत्पिण्ड का गोल-ठोस सत् आकार तिरहित हो जाता है; जो आकार अभी तक नहीं था, अर्थात् जो अभी तक असत् था, वह आकार घटरूप में आविर्भूत हो जाता है। तब सत् और असत् के यथाक्रम तिरोभाव एवं आविर्भाव के बिना किसी उपादान-तत्त्व में विकार के लिए प्रवृत्ति और निवृत्ति नहीं हो सकती। इसलिए जहाँ उपादान और विकार का अस्तित्व है वहाँ सत् का तिरोभाव और असत् का आविर्भाव आवश्यक है। ऐसी स्थिति में वक्ता अपने पूर्वस्वीकृत सिद्धान्त के विपरीत पक्ष की स्थापना से 'अपसिद्धान्त' निग्रहस्थान के प्रयोग का दोषी ठहरता है।

यदि कहा जाय-उपादान तत्त्व मृत् के अवस्थित रहते हुए घटादिरूप धर्मान्तर उत्पन्न होगा, यह 'प्रवृत्ति' है, तथा घट उत्पन्न हुआ था, यह प्रवृत्ति

का उपरम अर्थात् निवृत्ति है। तात्पर्य है—उपादानतत्त्व की प्रवृत्ति-निवृत्ति; अथवा विकार का आविर्भाव-तिरोभाव; यह सब विकार के लिए 'प्रकृति' की प्रक्रिया का स्वरूप है; प्रकृति-तत्त्व प्रत्येक दशा में अवस्थित रहता है। फिर भी वक्ता से पूछाजासकता है मृत् के अवस्थित रहने के समान पिण्ड अथवा घट के धर्म आकार को भी अवस्थित मानना चाहिये। आकार भी आविर्भूत व तिरोभूत न हों। क्योंकि ऐसा होने से भी सत् का तिरोभाव और असत् का आविर्भाव मानना पड़ता है। यदि वह आकार के आविर्भाव-तिरोभाव को मानता है, तो असत् के आविर्भाव और सत् के तिरोभाव को स्वीकार करलेता है, उससे नकार नहीं करसकता। यदि आकार के तिरोभाव-आविर्भाव को नहीं मानता, तो उपादान-तत्त्व सदा अपनेरूप में पड़ा रहेगा; वहाँ कोई विकार सम्भव नहीं होसकता। ऐसी दशा में वक्ता का स्थापनीय पक्ष—यह समस्त व्यक्त विश्व एक प्रकृति का विकार है—असिद्ध होजाता है। वक्ता की उक्त मान्यताओं में वह अपने-आपको 'अप्रसिद्धान्त' निग्रहस्थान से बचा नहीं सकता ॥ २३ ॥

हेत्वाभास-निग्रहस्थान—क्रमप्राप्त हेत्वाभासरूप निग्रहस्थान के विषय में आचार्य सूत्रकार ने बताया—

हेत्वाभासाश्च यथोक्ताः ॥ २४ ॥ (५३०)

[हेत्वाभासा] सब हेत्वाभास [च] तथा (अथवा—भी) [यथोक्ता] जैसे कहेंगे हैं (उसीरूप में निग्रहस्थान हैं) ।

प्रथम अध्याय के द्वितीय आह्निक [४-६ सूत्र] में हेत्वाभासों का निरूपण कियागया है। वहाँ जिरूप में इनका विवरण प्रस्तुत है, उसीरूप में वे निग्रहस्थान मानेजाते हैं। उनके निग्रहस्थान मानेजाने के लिये हेत्वाभास लक्षण के अतिरिक्त अन्य किसी लक्षण अथवा स्वरूप के विवरण की आवश्यकता नहीं है।

१. ऐसा विवेचन इसी आह्निक के छठे सूत्र की व्याख्या में 'हेत्वन्तर' निग्रहस्थान के प्रसङ्ग से प्रस्तुत कियागया है।

चालू प्रसंग में उक्त सिद्धान्त के अनुसार यह जानलेना चाहिये—सत् का विनाश अथवा तिरोभाव, और असत् का उत्पाद अथवा आविर्भाव न होने की व्यवस्था 'सद्वस्तु' के विषय में मानीजाती है। आकार कोई 'वस्तु सत् तत्त्व' नहीं है। उसके आविर्भाव-तिरोभाव होते हैं, तो होतेरहें। इससे 'वस्तु-सत् तत्त्व' के विनाश तथा असत् के उत्पाद को सिद्ध नहीं कियाजासकता। इस विवेचन का आधार 'सत्कार्यवाद-असत्कार्यवाद' की मान्यता है। इसका उपयुक्त व संक्षिप्त विवेचन [४। १। ४८-५०] सूत्रों की व्याख्या में द्रष्टव्य है।

इस शास्त्र में प्रमाण आदि सोलह पदार्थों का प्रथम नाममात्र से कथन किया गया है; अनन्तर उन सब पदार्थों के लक्षण एवं विस्तार के साथ ऊहापोह-पूर्वक परीक्षा की गई है । इसप्रकार अपने विषय के उपपादन में यह पूर्णशास्त्र है ।

इस शास्त्र के रचयिता ऋषि मेधातिथि गौतम हैं । इसका नाम 'न्यायदर्शन' है । इस पर अभी तक उपलब्ध सबसे प्राचीन भाष्य वात्स्यायन मुनि का है । इनका यथोपलब्ध विस्तृत इतिहास अन्यत्र प्रस्तुत करने का संकल्प है ॥ २४ ॥

नभोगुणव्योमनेत्रमिते वैक्रमवत्सरे,

आश्विनाऽसितपक्षस्य तृतीयस्या तिथौ तथा ।

प्रभोर्गुरुचरणानां कृपया शनिवासरे,

विदुषा सन्तोषकरो ग्रन्थः पूर्तिमगादयम् ॥

इति श्रीपूर्णसिद्धतनुजेन तोफादेवीगर्भजेन, बलियामण्डलान्तर्गत,

'छाता' नगरनिवासि श्रीकाशीनाथशास्त्रिपादाब्जगंगाबन्ध-

विद्यादयन, बुलन्दशहरमण्डलान्तर्गत-बनैल-ग्राम-

वान्तज्येन, विद्यावाचस्पतिना उदयवीरशास्त्रिणा

समुत्तीते भीनमीयन्यायदर्शनविद्यादयभाष्ये

पञ्चमाध्यायस्य द्वितीयमार्हाह्निकम् ।

सम्पूर्णश्चायं ग्रन्थः ।

सूत्र-सूची

(अकारादिकमानुसार)

अ	अप्रत्यभिज्ञानं च विषयान्तर०	पृष्ठ
अणुइयामतानित्यत्ववदेतत् स्यात् २८६	अप्रत्यभिज्ञाने च विनाशप्रसङ्गः २१६	२१७
अणुइयामतानित्यत्ववद्वा ४४६	अप्राप्य ग्रहण काचाभ्रपटल० २८४	
अत्यन्तप्रायैकदेशसाधर्म्यादु० १६०	अभावाद् भावोत्पत्तिर्नानुपमृद्य० २६७	
अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानम्० २८	अभिव्यक्तौ चाभिभवात् २८२	
अध्यापनादप्रतिषेधः २०६	अभ्यायान् २१०	
अनर्थापनावर्थापत्यभिमानात् १६१	अभ्युपेत्य कानभेदे दोषवचनात् १७४	
अनवस्थाकारित्वादनवस्था० ४७४	अयसोऽयस्कान्ताभिगमनवचन० २६६	
अनवस्थार्थाव्यत्वे च वर्णोपलब्धि० २२६	अरण्यगुहापुलिनादिषु० ४८६	
अनिग्रहस्थाने निग्रहस्थाना० ५४८	अर्थादापन्नस्य स्वशब्देन० ५४५	
अनित्यत्वग्रहाद् बुद्धेर्बुद्धयन्तरादु० ३३४	अर्थापत्तित् प्रतिपक्षसिद्धेर० ५१७	
अनिमित्ततो भावोत्पत्तिः० ४०४	अर्थापत्तिरप्रमाणमनैकान्तिक० १६०	
अनिमित्तनिमित्तत्वान्नानिमित्ततः ४०४	अलातचक्रदर्शनवत्तदुपलब्धि० ३७१	
अनियमे नियमान्नानियमः २३१	अवयवनाशेऽप्यवयव्युपलब्धे रहेतुः २५३	
अनुक्तस्याध्यापनेः पक्षहानेः० ५१७	अवयवविपर्यासवचनमप्राप्त० ५४३	
अनुपलम्भात्मकत्वादनुपलब्धे० ५२२	अवयवान्तरभावेऽप्यवृत्ते रहेतुः ४६१	
अनुपलम्भात्मकत्वादनुपलब्धे० २०६	अवयवावयविप्रसङ्गश्चैव० ४६७	
अनुपलम्भादप्यनुपलब्धिसङ्भाव० २०५	अविज्ञातं चाज्ञानम् ५४६	
अनुवादोपपत्तेश्च १७५	अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे कारणोप० ७६	
अनेकद्रव्यसमवायादरूपविशेषा० २७८	अविशेषाऽभिहितेऽर्थेऽवकुरभि० ६६	
अनैकान्तिकः सव्याभिचारः ८८	अविशेषे वा किञ्चित्साधर्म्यादिक० १०२	
अन्तर्बहिश्च कार्यद्रव्यस्य० ८७०	अविशेषोक्ते हेतौ प्रतिषिद्धे० ५३८	
अन्यदन्यसमादनन्यत्वाद् २११	अव्यक्तग्रहणमनवस्थायित्वाद् ३६२	
अपरिसंख्यानाच्च स्मृतिविषयरस २५७	अध्यमिचाराच्च प्रतिघातो भौ० २८०	
अपरीक्षिताभ्युगमात् ६६	अव्यवस्थात्मनि व्यवस्थितत्वा० १०६	
अपवर्गेष्वेवं प्रसङ्गः ४६०	अव्युहविष्टम्भविभृत्वानि० ४७२	
अप्तेजोवायूनां पूर्वपूर्वमपो० २६६	अश्रवणकारणानुपलब्धेः २१३	
अप्रतिघातान् सन्तिकर्षापपत्तिः २८५	असत्यर्थे नाभाव ईत० १६४	

अस्पृशत्वात्	२०७	उभयसाधन्यान् प्रथियासिद्ध ०	५१३
अस्पृशत्वादपतिषेध	२१७	उभयोपश्रयोरन्यनृगसाध्य ०	५०६
आ		आ-अश्रयप्रत्युत्पन्नत्वाद् ०	६३४
आकाशव्यतिभेदात् तदनुपपत्ति	४६६	ए	
आकाशसर्वगतत्वं वा	४७०	एवमपिपत्तेरविशेषे ०	५१८
आकृतिर्जातिनिष्ठाऽऽया	२४३	एकविनाशो द्वितीयाऽविना ०	२५३
आकृतिरन्तर्द्वेषत्वात् ०	२४०	एकस्मिन् भेदाभावाद्भेदशब्द ०	४६०
आत्मनस्त्यक् प्रेत्यभावमिद्वि	३६१	एकैक्यतोत्तरान्तरगुणसद्भा ०	३००
आत्मप्रेरणयत्नञ्जनाभि ०	३३६	एतेन नियम प्रत्युत्पत्ति	२७६
आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धि ०	४६	ऐ	
आदर्शादक्या प्रसादस्वाभा ०	२८७	ऐन्द्रिय इत्यादि कपादीनाम ०	३६६
आदित्यरश्मि स्फटिकान्त ०	२८५	क	
आदिमन्वादेन्द्रियकत्वाद ०	१६६	कर्मकारित्वार्थद्वयाणां व्युत्पत्ति ०	२७६
आप्तोपदेश शब्द	३४	कर्मकाशमात्रम्यान मलय ०	२१०
आप्तोपदेशसामर्थ्याच्चत्वाद ०	१६१	कर्मानवस्थापिग्रहणात्	२६०
आश्रयव्यतिरेकाद् बुक्ष्यतो ०	४२७	कारणद्वयस्य प्रत्येकज्ये ०	२०२
इ		कारणान्तरादि न र्मावपत्तेर ०	५२१
इच्छाद्वेषप्रयत्न ०	३८	कायव्यामह्नात् कथाविच्छेदा ०	५४६
इन्द्रियान्तरविकारात्	२१५	कार्यान्त्यत्वे प्रयत्नाद्भूतत्वमनुप ०	५२८
इन्द्रियार्थपञ्चत्वात्	२६३	कालात्ययापदिता कालातीत ०	६४
इन्द्रियार्थसन्निकर्षात्पत्ति ०	१४	कालान्तरणाशित्वमिति ०	४२३
इन्द्रियैर्मनसः सन्निकर्षाभावात्	२३२	किं चरमावस्थादुपमहार ०	५०५
ई		कुड्यान्तरितानुपलब्धेरप्रतिषेध	२०५
ईश्वरः कारण पुरुषकर्माफल्य ०	४०१	कुर्मादिपवनपुल्लब्धेरहेतु ०	२४६
उ		कृतनाक नैत्यनोपपत्तिस्तुभय ०	१५६
उत्तरस्याप्रतिपत्तिरप्रतिभा	५४६	कृत्स्नक दशाऽश्रितित्वादवयवा ०	४५६
उत्पादयोग्यदर्शनात्	४२१	कृत्वासारं सत्पुण्यसाद् व्यति ०	२७४
उदाहरणसाधर्म्यात् ०	७०	केशखाशिवनुपलब्ध ०	२६८
उदाहरणापेक्षस्तथैत्युप ०	७४	केशममूढे तैमिरिकोपलब्ध ०	४६४
उपपत्तिकारणाभ्यनुज्ञा ०	५२७	क्रमनिर्देशादप्रतिषेध	४००
उपपन्नश्च तद्विषयो ०	३८१	क्रमवृत्तित्वादयुगपद ग्रहणम्	२१७
उपपन्नश्च तद्विषयित्वात्	१६४	कवचिद्धर्मानुपपत्तेः कवचिच्छाप ०	५१८
उपलभ्यमाने चानुपलब्धे ०	२१३	कवचिद् विनाशकारणानुपलब्ध ०	५२६
उभयकारणोपपत्तिरुपपत्तिम	५१६	क्षीरविनाशे कारणानुपलब्ध ०	२२२

क्षुधादिभिः प्रवर्तनाच्च	४८७	तथा दोषाः	३६०
ग		तथाभावादुत्पन्नस्य कारणो०	५११
गन्धवाद्यद्यतिरिक्तात् ०	२६४	तथा बौध्दम्यात्	७१
गन्धरसरूपस्पर्शशब्दा पृथिव्या ०	४५	तथाऽऽहारास्य	३७६
गन्धरसरूपस्पर्शशब्दानां स्पर्श ०	२६६	तथैतदुपसंहारादुपमान ०	१६३
गुणान्तरागन्तुपमर्दह्नाय ०	२३३	तदत्यन्तविमोक्षोऽवर्ग	५१
गोत्वाद् गोसिद्धिबत् तस्सिद्धि	५०१	तददृष्टकारितमिति चेत् ०	३८२
घ		तदवित्यत्वमग्नेर्दृष्ट्य ०	४०६
घटादिनिपत्तिदर्शनात् पीडने ०	५०७	तदनुपलब्धेरनूपलम्भादभाव ०	५२२
घ्राणगन्धक्षुस्पर्शश्रोत्राणी ०	४१	तदनुपलब्धेर्गुणलम्भादवरोधो ०	२०५
घ		तदनुपलब्धेर्गृहेत्	२७६
चेष्टेन्द्रियार्थावयव शरीरम्	४०	नदन्तरालानुपलब्धेरहन्तुः	२०८
ज		तदप्रामाण्यमनृतव्याघात ०	१७०
जानिर्विशेषे क्षान्तिमात्रम्	१६६	तदभावश्चापवर्ग	८६१
जम्येच्छाद्वेपनिमित्तत्वादा ०	२४६	तदभावः सारमकप्रदाहेर्जि ०	२५०
जानुर्जानमाधनापपत्तेः सजा ०	२६०	तदभावे नास्त्यनन्त्यता ०	२१२
ज त १११णाभ्यासस्तद्विर्लेश ०	८६३	तदयोगपद्विनिर्गताच्च ०	१३२
जानिर्विज्ञानादात्मनो ०	१३२	तदर्थं यमनियमाभ्यामात्म ०	४६१
जानिर्विज्ञानादाच्च भावाभाव ०	५२३	तदर्थं व्यवस्थाकृतिजाति ०	२३५
जातममवेतात्मप्रदेशास्मिन् ०	२५५	तदमशयं पूर्वहेतुप्रसिद्ध ०	४५८
जातयोगपक्षादेक मत	३७०	तदात्मगुणत्वेर्जि तुल्यम्	३३१
त		तदात्मगुणसदभावादप्रतिषेध	२५६
त निश्चयस्यब्रह्मचारि ०	४६४	तदाश्रयत्वादपृथग्ग्रहणम्	८७६
तत्त्वस्मिन्त्वादहेतु	४०२	तदुपलब्धिधरितरेतद्व्यय ०	३०८
तन्निर्विशेष वाक्कल्पसामान्य ०	६६	तद्विकल्पाज्जातिनिग्रहस्थान ०	१०५
तन्निर्गन्धवाद्यपमात्रार्थान्तर्ग ०	३६०	तद्विनिवृत्तेर्वा प्रमाणसिद्धिवत् ०	१२६
तन्निर्गन्धवाद्यपमात्रार्थान्तर्ग ०	८०५	तद्विपर्ययाद्वा विपरीतम्	७२
तन्निर्गन्धवाद्यपमात्रार्थान्तर्ग ०	२०१	तदव्ययस्थान तु भूयस्त्वात्	३०६
तन्निर्गन्धवाद्यपमात्रार्थान्तर्ग ०	४६५	तदव्ययस्थानादेवात्मसम्भावा ०	२४७
तत्प्रामाण्ये वा न सर्वप्रमाण ०	१२१	तन्त्राधिक्यस्यास्पृशम् ०	६०
तत्प्रामाण्ये तार्थपरम् ०	१६२	तन्निमित्तं त्वव्ययविमान	८५६
तत्त्वत्वत्वात् फलनिपत्तस्ते ०	४२८	तयोर्ग्रहणावो वर्तमानाभावे ०	१५६
तस्मिन्नेत्यस्मिन्नेत्येव हेतु	१६५	तन्निर्गन्धवाद्यपमात्रार्थान्तर्ग ०	८०८
तथाऽस्तमशयस्तद्विमानयो ०	११०	तन्निर्गन्धवाद्यपमात्रार्थान्तर्ग ०	३४७

ताभ्या विगृह्य कथनम्	४६६	नक्तञ्चरनयनरश्मिदर्शनाच्च	२८३
तेनैव तस्याग्रहणाच्च	३०७	न क्रोशसन्तते स्वाभाविकत्वात्	४४८
ते विभक्त्यन्ता पदम्	२३४	न गत्यभावात्	३१८
तेषा मोह पापीयान्०	३६२	न घटाद् घटानिष्पत्ते	३६६
तषु चाजृत्ते रव्यव्यभाव	४५६	न घटाभावसामान्यनित्यत्व०	२००
तद्वचस्पदशो ज्ञानविशेषाणाम्	१३५	न चतुर्त्वमैतिह्यार्थापिन०	१८८
नैकाल्याप्रतिषेधश्च शब्दादातो०	१२१	न चावमव्यवधा	४६०
नैकाल्यासिद्धे प्रतिषेधा०	११६	न चैकदेशात्पलविवरव्यवि०	१४०
नैकाल्यासिद्धर्तोरहेतुसम	५१५	न तदर्थवहुत्वात्	२६४
स्वव्ययन्तत्वाच्छरीरस्य केशनखा०	३६८	न तदर्थान्तरभावान्	१०१
स्वगन्धतिरेकात्	२६०	न तदनवस्थानात्	२३७
द		न तदाशुगतिस्त्वान्नस	४३८
दर्शनस्पर्शताभ्यामेकार्थग्रहणात्	२४६	न तद्विकाराणां सुवर्णभावाव्य०	२२६
दिग्देशकालाकाशेष्वप्येवं प्रसङ्ग	१३१	न दोषलक्षणावरोधान्मोहस्य	३६४
दुःखजन्मप्रवृत्तिदोष०	७	न निष्पन्नत्वस्यम्भावितात्	४६०
दुःखविकल्पे सुखाभिमानाच्च	४३२	न पयस पारणामगुणान्तर०	३२४
दृष्टानुमितानां नियोग०	२८८	न पाकजगुणान्तरोत्पत्ते	३६६
दृष्टान्तारोधादप्रतिषेध	२५४	न पाणिचाप्ययो प्रत्यक्षत्वात्	३०१
दृष्टान्तस्य कारणानपदशात्०	१०८	न पुत्रपशुस्त्रीपरिच्छद०	४२८
दृष्टान्ते च साध्यसाधन०	५०५	न पुरुषकर्माभावे फलानिष्पत्ते	४०१
दोषनिमित्त रूपादयो विषया	४५५	न, प्रत्यक्षेण यावत्तावदयुगलम्भात्	१३८
दोषनिमित्तानां तत्त्वज्ञानाद०	४५४	न प्रदीपप्रकाशासिद्धिवत्०	१२६
द्रव्यगुणधर्मभेदाच्चोपलब्धि०	२७७	न प्रलयोऽणुस द्वावात्	४६८
द्रव्यविकारे वैषम्यवद् वर्ण०	२२४	न प्रवृत्ति प्रतिमन्धानाय	४४७
द्रव्ये स्वगुणपरगुणोपलब्धे संशयः	३६४	न, बुद्धिलक्षणाधिष्ठा गत्याकृति०	२६५
ध		न युगपदग्रहणात्	३१६
धर्मविकल्पनिर्देशोऽर्थ०	६६	न युगपदनन्तक्रियोलपन्ने	३७१
धारणाकर्षणोपपत्तेश्च	१४४	न युगपदर्थानुपलब्धे	२६२
न		न रात्रावप्यनुपलब्धे	२८२
न उत्पत्तिनिमित्तत्वाभातापित्रोः	३७५	न रूपादीनामितरेतरवैधर्म्यात्	३६६
न कर्मकर्तृ साधनवैगुण्यात्	१७२	न लक्षणावस्थितापेक्षासिद्धे	१६५
न कर्मान्त्यत्वात्	२०७	न विकारधर्मानुपपत्ते	२२५
न कारणावयवभावात्	४१६	न विनष्टेभ्योऽनिष्पत्ते	३६६
न कार्याश्रयकर्तृवधात्	२५०	न विषयव्यवस्थानात्	२४७

न व्यवस्थानुपपत्तेः	४१०	नित्यत्वेऽविकारादनित्यत्वे०	२२७
न शब्दगुणोपलब्धे,	३०८	नित्यमनित्यभावादनित्ये०	५२६
न सकल्पनिमित्तत्वाच्च०	४५०	नित्यस्याप्रत्याभ्यानं०	४०६
न सकल्पनिमित्तत्वाद्वागादीनाम्	२६६	नित्यानामतीन्द्रियत्वान्तरमं०	२२८
न सद्यः कालान्तरोप०	४२२	निमित्तनैमित्तिकभावादर्थान्०	३६३
न सर्वगुणानुपलब्धेः	२६६	निमित्तनैमित्तिकोपपत्तेश्च	३६४
न साध्यसमत्वात्	३७५	निमित्तानिमित्तयोरर्थान्तर०	४०५
न सामयिकत्वाच्छब्दार्थं०	१६८	नियमश्च निरनुमान	२६१
न स्मरणकालानियमान्	३३८	नियमहेत्वभावाद् यथादर्शनं०	३२१
न स्मृते स्मर्तव्यविषयत्वात्	२५६	नियमानियमविरोधार्थनियमे०	२३२
न स्वभावसिद्धिरापक्षिकत्वात्	४१६	नियमानियमौ तु तद्विशेषवौ	३५०
न स्वभावसिद्धेभावात्	४१४	निरवयवत्वादहेतुः	४२०
न हेतुन साध्यसिद्धेम्०	५१६	निर्दिष्टकारणाभावप्युपलम्भादु०	५२०
नाकृताप्यागमप्रसङ्गान	३८६	ननरतरधर्मप्रसङ्गान	२०६
नाकृतित्वव्यक्त्यपेक्षत्वाज्ज्ञान्यभि०	२८४	नन्दिप्रार्थयोर्योस्तद्विज्ञानेऽपि०	३२८
नाणनित्यत्वात्	२०७	नैकदेशवाससाध्यैर्भ्यो०	१५४
नातीतानागतयोः वारकशब्द०	३६८	नैकप्रत्ययनीकभावान	३६१
नातीतानागतयोः स्तरान्तर०	१५६	नैकस्मिन्तासाध्यव्यवहिते०	२५२
नानुल्यप्रकृतीना विकारविकल्पान्	२२४	नोत्पत्तिकारणानपदेशान्	३३२
नात्मप्रतिपत्तिहेतूना मनसि०	२६०	नोत्पत्तित्कारणोपलब्ध	४०८
नात्ममनसोः सन्निकर्षाभावे०	१३१	नोत्पत्तिविनाशकारणोऽपि० ३०८, ४०७	
नानित्यतानित्यत्वात्	४०६	नोष्णशीतवर्षाकालनिमित्तं०	२६४
नानुमीयमानस्य प्रत्यक्षताऽनुप०	२७६	न्यूनसमधिकोपलब्धेर्विकारा०	२२३
नानुवादपुनरुक्तयोर्विशेष०	१८१		
नानेकलक्षणैरेकभावन्योपपत्तेः	४१२	पक्षप्रतिषेधे प्रतिज्ञातार्थं०	५३८
नान्तरीयरीत्यान्तत्वात्मनसः	३३५	पद्मादिषु प्रबोधसमीलनं०	२६३
नान्यत्र प्रवृत्त्यभावात्	२६६	परं वा त्रुटिः	४६६
नान्यत्वेऽयम्यासस्यापचारात्	२११	परस्वादिस्वारम्भनिवृत्तिदर्शनात्	३४८
नाप्रत्यक्ष मन्त्रं प्रमाणार्थं०	१६२	परिशोषाद् यथोक्तहेतूपपत्तेश्च	३५३
नाभावप्रामाण्य प्रमेयसिद्धे	१६३	परिषत्प्रतिवादिभ्यां चरभि०	५४१
नार्थविशेषावस्थान्	१३६, ४८७	पश्चात् सिद्धौ न प्रमाणेभ्यः	११५
नासन्न सन्न सदसन्न०	४२५	पाणिनिमित्तप्रबलपाच्छब्दा०	२१५
निग्रहस्थानप्राप्तस्थानियतः०	५४७	पात्रचयान्तानुपपत्तेश्च०	४४४
नित्यत्वप्रसङ्गश्च प्रायणानुपपत्ते	३८५	पाथिवं गुणान्तरोपलब्धे.	२७०

पुनरुत्पत्तिः प्रेत्यभावः	४८	प्रत्यक्षानुमानोपमान०	१८
पूरणप्रदाहपाटनानुपलब्धेश्च	१६७	प्रत्यक्षणाऽप्रत्यक्षसिद्धे	१६२
पूर्वं कृतफलानुबन्धात् तदुत्पत्तिः	२७७	प्रदीपोविस्मन्तत्यभि०	३६३
पुनरुत्पत्तिकाफलानुबन्धात् तदुत्पत्तिः	४८८	प्रदीपोपादानप्रसङ्गनिवृत्तिः०	५०९
पूर्वं हि प्रमाणसिद्धौ०	११५	प्रधानशब्दानुपपत्तेर्गण०	४२५
पूर्वपूर्वगुणोत्कर्षात् तन्तुप्रधानम्	२०४	प्रमाणवर्कसाधनापात्तम् ०	८८
पूर्वाभ्यस्तस्मृत्यनुबन्धात् जातस्य०	२६८	प्रमाणस्यार्थप्रतिपत्तिः	४७७
पृथक् आवयवेभ्योऽवृत्ते	४६०	प्रमाणमिद्विद्वत् प्रमाणात्	१२५
पृथिव्यापस्तेजाः	४४	प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजन०	३
पौर्वपर्यायागादप्रति०	५४१	प्रमाणानुपपत्त्युपपत्तिरयाम्	४७८
प्रकृतादर्थोदप्रतिमबद्धार्थ०	५४०	प्रमेयता च नुनाप्रामाण्यवन्	१२८
प्रकृतिविवृद्धौ विकारविवृद्धे	२२२	प्रत्यक्षकार्यानि कृत्वात्	५२७
प्रकृत्यनियमाद् वर्णविकाराणाम्	२३१	प्रवर्तनत्वक्षणादोषा	४८
प्राणधाननिबन्धाऽभ्यासनिष्क०	३५६	प्रवृत्तिदापत्रनिर्णायकं फलम्	४९
प्राणधार्यात् ज्ञादिज्ञानात्ताम०	३४२	प्रवृत्तिर्यथोक्ता	३८९
प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधधर्म०	५३६	प्रवृत्तिर्वाग्वृद्धिर्वागारम्भः	४३
प्रतिज्ञाहानिः, प्रतिज्ञान्तरं०	५२५	प्रसिद्धसाधर्म्यान्साध्यसा०	२२
प्रतिज्ञाहानूदाहरणोपनय०	६६	प्रसिद्धसाधर्म्यादुपमान०	१६१
प्रतिज्ञाहृत्वीरोधः	५३७	प्रागुच्चारणादनुपलब्धेरावरण०	२०४
प्रतिज्ञाहान्तधर्माभ्यनुज्ञा०	५३६	प्रागुत्पत्तेरावरणाभावाद०	५१०
प्रतिज्ञाहान्तहेतुत्वे च०	५१०	प्रागुत्पत्तेरभावानित्यत्ववन्०	४४८
प्रतिज्ञाहान्तसिद्धे पात्रजाता०	३६६	प्रागुत्पत्तेरभावापत्तेरश्च	११६
प्रतिषेधहीनमपि वा प्रयोजना०	४२५	प्राज्ञनिष्पत्तेर्वक्ष्यत्ववन्०	४२२
प्रतिषेधान्तरं प्रकरणमिद्व०	५१५	प्रातिभवनं प्राणधानाद्यनुपेक्षे	२४३
प्रतिषेधसंशोधनभ्युपपत्त्य०	५३८	प्राप्तौ चानियमान्	२७७
प्रतिषेधविप्रतिषेधे०	५३०	प्राप्यसाध्यमप्राप्यवाहेता०	५०८
प्रतिषेधानुपपत्तेरश्च०	५१६	प्रीते गताम्यत्वात्प्रतिषेधः	४२७
प्रतिषेधप्रामाण्यचानेकान्ति०	११८	प्रेत्याहारसंशयमकृतान्	२६४
प्रतिषेधेऽपि समानादोषः	५२८	ब	
प्रातिषेधे नित्यमानित्यभावाद०	५२६	बाधनाऽनिवृत्तवर्तयत् ०	४३०
प्रत्यक्षनिमित्तत्वाच्चैन्द्रियार्थयोः	१२८	बाधनान्नक्षणद्वयम्	५०
प्रत्यक्षमनुमानमेवदेश०	१३८	बाह्यप्रकानुग्रहाद् विषयोप०	२८२
प्रत्यक्षलक्षणानुपपत्तिरसम्य०	१३०	बुद्धिरूपलब्धिर्ज्ञान०	४५
प्रत्यक्षादीनामप्राप्ताप्य०	११४	बुद्धिसिद्धिर्न तदसत्	४२६

बुद्धेर्बन्धनिमित्तसद्भावो०	४८५	लौकिकपरीक्षकाणां यस्मिन्नर्थे०	५६
बुद्ध्या विवेचनानु भावानां	४७५	य	
भ		वचनविधातोऽर्थविकल्पोऽ०	६५
भूतगुणविशेषोपलब्धेस्तादात्म्यम्	५६७	वर्णक्रमनिर्देशवर्तिनिरर्थकम्	५४०
भूतेभ्यो मूर्त्युपादानवत्०	३७४	वर्त्तमानाभाव पतत. पतितर्थ	१८५
म		वर्त्तमानाभावे सर्वाश्रयण प्रत्य०	१५८
मध्यन्दिनाल्काप्रकाशानुप०	२८१	वाक्छलमेवोपचारच्छल०	१०१
मनःकर्मनिमित्तत्वाच्च०	३८४	वाक्यविभाराय चार्थग्रहणान्	१७६
मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवच्च०	१८२	विकारधर्मानुपपन्न	२२५
महद्गुणग्रहणान्	१७५	विकारधर्मित्वं नित्यत्वाभावात्०	२८०
मायासन्धर्वनगरमृगानुपिणका०	४७६	विकारप्राप्तानामपुनरापत्ते	२२५
मिथ्यापलब्धिबिनाशस्मत्त्व०	४८२	विकारादेशोपदेशान् सशय	२१६
मूर्तिमताश्च सस्यान्तोप०	४७३	विज्ञातस्य परिच्छेदा त्रिरभि०	५४१
य		विद्याऽविद्याद्वैविध्यात् सशय	४५७
यत्र सभयस्तत्रैवमुक्तोत्तरप्रसङ्ग	११४	विधिविधायक	१७६
यस्मिन्द्वाक्यप्रकरणमिद्वि	६४	विधिविहितस्यानुवचनमनुवाद	१७६
यथाक्तहेतुत्वाच्चाणु	५७३	विध्यर्थवादानुवादवचन०	१७६
यथाक्तहेतुत्वात्प्राग्गन्ध्यादकृता०	५५२	विनाशकारणानुपपत्त्ये	८१३
यथाक्तायवसायादेव तद्विशेषा०	१११	विनाशकारणानुपपत्त्येऽश्चाव०	२१६
यथाक्तोपपन्नश्छल०	८५	विनाशकारणानुपपत्त्येऽश्चाव०	५३३
यमर्थमधिकृत्य पवर्तते	५६	विप्रतिपत्तौ न सप्रतिपत्ते	१०६
यस्मान् प्रकरणचिन्ता म०	६०	विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च०	१०४
यावच्छरीरभावित्वाद्रूपादीनाम्	३६४	विप्रतिपत्त्यव्यवस्थाध्यवसायाच्च	१०८
याशब्दसमूहत्यागपरिग्रह०	२३६	विप्रतिषेधाच्च न त्वगेका	५६२
युगपज्ज्ञानानुपपत्ति०	४६	विभक्त्यन्तरोपपत्तेरेव समाने	२१७
युगपज्ज्ञेयानुपलब्धेश्च न मनस	५२१	विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्याम०	८१
युगपत् सिद्धौ प्रत्यर्थ०	११६	विविधब्राधनायागाद्०	४२६
र		विषयत्वाव्यतिरेकादेकत्वम्	२६५
रस्यर्थमार्त्तिकर्षविशेषात्तद्०	२७५	विषयप्रत्यभिज्ञानान्	३१२
रोधोपघातसाहचर्येभ्यो०	१५३	विष्ट ह्यपर परेण	५०१
ल		वीतरागजन्मादर्शनान्	२६७
लक्षणव्यवस्थानादेवाऽप्रतिषेध	४१२	वृत्त्यनुपपत्तेरपि तर्हि न०	४५८
लक्षितत्वलक्षणलक्षित०	१६३	व्यक्ताद् घटनिष्पत्तेरप्रतिषेधः	५६६
लिङ्गतो ग्रहणान्तानुपलब्धि	५२३	व्यक्ताद् व्यक्तानां प्रत्यक्षप्रामा०	५६५

व्यक्तिर्गुणविशेषाश्चार्थमूर्तिः.	२४२	समानतन्त्रमिदं प्रतिपत्तत्वा०	६२
व्यक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थ	२४२	समानप्रमाणात्मिका जाति	२४३
व्यक्त्याकृतियुक्तेऽप्यप्रसङ्गात्०	२४१	समानानेकधर्माध्यवसायाद०	१०७
व्यभिचारादहेतु	३६२	समानानेकधर्मोपपत्तेर्विप्रति०	५६
व्याघातादप्रयोग	३६७	समारोपयोगात्तन्त्रप्रतिषेध	०८२
व्यासक्तमनस पादव्यथने०	३४१	सम्प्रदानात्	२०८
व्याहृतत्वादयुक्तम्	४१३	सम्बन्धाच्च	१६४
व्याहृतत्वादहेतु	१३५	सम्भवताऽर्थस्यानिवामान्य०	६८
व्याहृतत्वादहेतु.	४७६	सर्वं नित्यं पञ्चभूतानित्यत्वात्	१०७
व्याहृतत्वादहेतु	३२५	सर्वं पृथक् भाववक्ष्यमाणकत्वात्	४११
श		सर्वतन्त्राविरुद्धतन्त्रे०	८१
		सर्वत्रैवम्	१८०
शब्दार्थान्तरभावा०	१८६	सर्वप्रमाणाविविधप्रतिषेधाच्च०	११६
शब्दसंयोगविभावाच्च सर्वगतम्	४७१	सर्वमनित्यमुत्पत्तिविनाश०	१०५
शब्दार्थयोः पुनर्वचन०	५८८	सर्वमभावो भावाविरुद्धतन्त्रा०	१३
शब्दार्थव्यवस्थानादप्रतिषेध.	१६८	सर्वाग्रहणमवयवमिदं	१४३
शब्दांशुमानसर्गस्यानुप०	१६३	सर्वदृष्ट्यन्तरेण प्रत्यभिज्ञानात्	२५१
शरीरगुणवैधर्म्यात्	३६६	सर्वमिचाराविरुद्धप्रवरण०	८७
शरीरवाहे पातकाभावात्	२४६	सर्वचरणस्थानतादर्थ्यवृत्त०	२१८
शरीरव्यापित्वात्	३६७	साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थान०	१०४
शरीरोत्पत्तिनिसिक्तत्वं सयोगा०	२७८	साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपसंहारो	४६६
शीघ्रचरणमनोपदेशवद०	१८१	साधर्म्यवैधर्म्योत्पत्तिरूपकर्म०	१८८
श्रुतिप्रामाण्याच्च	२७३	साधर्म्यान्वयधर्मोपपत्तेः०	१८८
स		साधर्म्यात् सशये न सशयो०	५१२
		साधर्म्यादांमिदं प्रतिषेधा०	५२८
सकृत्कान्तसिद्धिः, कारणानुप०	४१८	साध्यत्वादवयवविनिर्गन्तव्य०	१४२
संयोगोपपत्तौ	४७३	साध्यत्वादहेतु०	२६६
संयोगाच्चानेकगुणग्रहणम्	३००	साध्यदृष्टान्तयोर्वैधर्म्यविरुद्धा०	५०१
संयोगद्रव्योत्पत्तिवत्तदुत्पत्तिः.	२६८	साध्यनिर्देशः प्रतिज्ञा	६६
संयोगानामिन्द्रियभावात्	३०७	साध्यसमत्वादहेतु.	२१३
संस्तुतिर्विध सर्वतन्त्रप्रतिपत्तव्य०	६१	साध्यसाधर्म्यात्तद्वैधर्म्य०	७१
सद्यः कालान्तरं च०	४२२	साध्याविशिष्टः साध्यत्वात्०	६२
स द्विविधो दृष्टादृष्टार्थत्वात्	३५	साध्यानिर्देशाच्च दृष्टान्तापपत्तेः	५०६
सन्तानानुमानविशेषणात्	२०२	सामान्यदृष्टान्तयोरेन्द्रियवत्त्वे०	५११
स प्रतिपक्षस्थापना०	८७		
समाधिर्विशेषाभ्यासान्	४८६		

मिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विगधी विरुद्धः ८६	स्मृतिसम्बन्धवत्त्वम् ०	८८१
मिद्धान्तमभ्युपेत्यागिबमान् ० ५८८	स्वपक्षलक्षणापक्षपक्षयुग्मम् ०	५०५
सूत्रस्या पुनरावृत्तिरिति ४३०	स्वपक्षे दोषाभ्युपगमात् ०	५०३
मुक्त्यान्तमनया चेन्द्रियार्थया १३३	स्वप्नविषयार्थममानन्दम् ०	८७८
सुवर्णादीना पुनरावृत्तेरित्यु २०५	स्वविषयान्तर्गतमेणान्द्रियस्य ०	८६५
सुषुप्तस्य स्वप्नावृत्तेरिति कथम् ० ४८६	ह	
सनातनवद्वयप्रमाणम् १८५	हीनमन्यामनाप्यवयवेन न्यूनम् ५८३	
स्तुतिर्निन्दा परकृति ० १७७	हेतुदाहणश्रिकर्मधिकम् ५४८	
न्यायान्त्यत्वे नानात्वादवयवविना ० २८६	हेतुपादानात् प्रतिपक्षव्याभ्यनुज्ञा २६२	
स्फुटित्वान्यत्वाभिमानवत् ० ३१६	हेत्वपदेशात् प्रतिज्ञाया ० ७८	
स्फुटिकेऽप्यपरापरोक्ष्यते क्षणिकम् ० ३२०	हेत्वभावादभिहितम् ८७६	
स्मरणं स्वात्मज्ञानादपराभावात् ० ३२५	हेत्वभावाच्च यथाज्ञात्वात् ५५०	
स्मरणं परीक्षारणापत्तेरिति ० ३३१		

उद्धृत-सन्दर्भ-सूची

अकारादिकमानुसार	पृष्ठ
अग्निहोत्रं जुहुयात्	१७६
अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः	१८
अथ पुनरब्रवीत् वा ब्रवीत् वा स्नातको वाऽस्नातको वा यदहरेव विरजन्तु तदहरेव प्रव्रजेत्	४३६
अथाऽनामयमानं याऽनामो निष्काम आत्मकाम आत्मकामो भवति	८८१
अथापरं कृपया मनीषिण परं कर्मभ्याममृतत्वमानम्	८८०
अथो सन्वाहः काममय एवाय पुरुष इति,	८८१
अर्थस्य सर्वो दासो दासत्वर्थो न वस्यचित् । तस्यार्थस्तु सदा दासो य एन समुपेक्षते ॥	१७
अथानामजन्तुं स्वर्गमाप्नोति तच्च रक्षणं, आये दुःखं व्यये दुःखं विश्वार्थकल्पसद्व्यान्	१११; ८६१
आत्मज्ञानं समारम्भस्ति तत्तथा धर्मेनित्यता । यमर्था नापकर्षयि स वै परिज्ञा उच्यते ॥	१०
आत्मीक्षणी त्रयो वार्ता दण्डनीतिश्चेति विद्या	२
एतद्ध एव वै तत्पूर्वे ब्राह्मणा अनुचाना ब्रह्मस्यः प्रजा न कामयन्ते	८८५
एते वै सवत्सरस्य चक्षुषो यद्दर्शपूर्णमासी	१७६
कर्मभिर्मृत्युमृत्यो निपेदुः प्रजावन्तो ब्रविणमिच्छन्तः	८४०

जरामर्थं वा एतस्मिन् यदग्निहोत्रं दर्शपूर्णमासौ चेति	४३४
जायमानो ह वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणैर्ऋणवान् जायते	४३४
ज्योतिष्टोमस्य प्रातः सवनानुष्ठाने 'उषाम्भौ गायता नरः'	
[६० ६ । १२ । १] इत्यादिषु त्रिषु सूक्तेषु गायत्रि सामं गातव्यम् ।	
तदिदं सूक्तत्रयगानसाध्यं स्तोत्रं बहिष्पवमानमित्युच्यते ।	१७८
तत्रत्यत्वे सति तज्जन्म वनवा व्यापारः	१८
तस्माद्वा एतेन ब्राह्मणा बहिष्पवमानं सामस्तोममस्तीपन्	१७८
दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामा यजत	१७६
द्वितीये शीतोष्णानिर्नरभिषेच्यमानो भूतमघातां घनो जायते	३७७
न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैके अमृतत्वमानश्-	४४०
परिणामश्च-अवस्थितस्य पूर्वधर्मनिबन्धना धर्मान्तरोत्पत्तिः इति	३२५
परेण नाकं निहितं गृहायां त्रिभ्राजत यद् यतयो विशन्ति	४४०
पुष्टयोऽविकृतात्मैव रत्रतिशोसमचेतनम् ।	
मनः करोति साग्निध्यादृणाधि स्फटिकं यथा ॥	३१४
पृथदाज्यमिति प्रोक्तं दधिसर्गिरिति द्वयम्	१७८
प्रथमे मासि सकलदभूतो धातुर्विसृज्यते ।	
मासमब्रह्म द्वितीये तु तृतीयेऽङ्गैर्निवर्तते ।	३७६
प्रमाशं निरुपमं शशास्त्रेषु सत्त्ववादिनि इयतायाञ्च हेतौ च	
कीर्तिकत्वे प्रमातरि	७
प्राजापत्याभिहितं निरुप्य तस्यां सर्ववदसं दृष्ट्वा यात्मन्यग्नीन्	
समागोष्य ब्राह्मणं प्रजं च	४४३
बहिष्पवमानं नाम स्तत्र गायन्तं ऋत्विजो धारयन्तः, यथा लोके	
पुनः त्रित्यं प नायन्तं तद्वन्	१७६
ऋक्षत्रयं समागमं गृही भवन्, गृहो भूत्वा वनो भवन्, वनी भूत्वा प्रव्रजन्	४०६
मह्यनं कद्रव्यवत्त्वाद् रूपान्छोतवन्ति	३०२
विविक्ते स्वपरिणतीं वृद्धौ भोगोऽस्य कश्चते ।	
प्रतिशिशोदयः स्वच्छे यथा चन्द्रमसोऽम्भसि ॥	३१३
वेदाहमन् पुन्यं महात्मनादित्यवर्णं तमस्तः परस्तात्	४४०
व्याप्यन्वदमाधारणं कारणं कर्मम्	१८
स एष यज्ञायुधी यजमानः योऽस्य स्वर्गे लोको जितो भवति तमभ्यस्येति	४४४
स एष आत्र प्रथमो यज्ञः यज्ञानां यज्ञज्योतिष्टोमः	१७७
साध्य योषो लोकायनं सैन्यान्वीक्षकी	२
स्वर्गकामो यज्ञेन	१७६
पन्था वनामेषाग्नेर्निधारयन्ति, अथ पृथदाज्यम्	१७८

विषय-निर्देशिका

(अकारादिक्रमानुसार)

			पृष्ठ
अ	अनुपलब्धि-अव्यवस्था		५८
अज्ञान निग्रहस्थान	५४५	अनुपलब्धिसम का उत्तर	५२२
अणु-महन् ग्रहण में चक्षुरक्षि		अनुपलब्धिसम जाति	५२१
निमित्त	५७५	अनुबन्ध	२७७
अतिशय	२५६	अनुमान का अप्रामाण्य	१५२
अतीत अनागत की सिद्धि		अनुमान के अप्रामाण्य का कथन	
परस्परापक्ष नहीं	१५६	निराधार	१५४
अत्यन्त मशय दोषोद्भावन	११०	अनुमान के तीन भेद	२६
अथ चतुर्थाध्यायस्याद्यगालिकम्	२८६	अनुमान के पाँच अवयव	२५
अदृष्टार्थ शब्द	३५	अनुमान के भेद	६७
अधर्म	३६०	अनुमान त्रिकाल-विषय नहीं	१५५
अधिक निग्रहस्थान	५४३	अनुमान प्रमाण निक्षण	५४
अधिकरणसंस्थितिः	६१	अनुमान में समस्त प्रमाणों का	
अधिकरण सिद्धान्त	६४	समावेश	७६
अधिष्ठान	२६६	अनुमान में उपमान का भेद	१६२
अध्यात्म विधि	४६२	अनुवाद का प्रयोजन	१८०
अध्यापन का स्वरूप	२१०	अनुवाद का स्वरूप	१७६
अध्यापन' शब्दसम्प्रदान का		अनुवाद-पद लोकव्यवहार में	१८२
साधन नहीं	२०६	अनुवाद—पुनरुक्त एकसमान	१८१
अननुभाषण—निग्रहस्थान	५४५	अनुवाद पुनरुक्त भिन्न है	१८१
अनित्यत्ववाद—निराकरण	४०६	अनुवाद वाक्य सांश्रिक	१७६
अनित्य पदार्थों के दो प्रकार	३६१	अनेकधर्मोपपत्ति	५७
अनित्यसम का उत्तर	५२४	अनेक में एकत्व बुद्धि अस्तुभूत	
अनित्यसम जाति	५२४	नहीं	१४५
अनिमित्तक नहीं भावोत्पत्ति	४०४	अनैकान्तिक नहीं, आदिमत्त्व हेतु	२०१
अनियम, नियम है	२३१	अनैकान्तिक नहीं, 'कृतकवदुपचार'	
अनुत्पत्तिसम का उत्तर	५११	हेतु	२०२

अन्वय-व्यतिरेकव्याप्ति	७१	अर्थपञ्चत्व हेतु असाधन	२६४
अन्वय-व्यतिरेक अनुमान	३२	'अर्थपञ्चत्व' हेतु धार्य	२६४
अन्वयव्याप्तिक उदाहरण	७२	अर्थ-परीक्षा	२६८
अन्वयव्याप्तिक पञ्चावयव वाक्य	७५	अर्थ या वस्तु 'अवयवी' इकाई है	१४०
अपकर्षसम जाति	५०३	अर्थवाद-वाक्य	१७७
अपचय	२३७	अर्थमदभाव बोध्य एवं क्रिया	
अपवर्ग	३७	बोध्य का वैशिष्ट्य	१५६
अपवर्ग का स्वरूप	५१	अर्थसदभाव बोध्य वर्तमान	१६०
अपवर्ग के विविध रूप	५५	अर्थान्तर निग्रहस्थान	५८०
अपवर्ग परीक्षा	४३३	अर्थापत्ति	१८८
अपसिद्धान्त	५४८	अर्थापत्ति का प्रामाण्य	१६१
अपार्थक्य-निग्रहस्थान	५४१	अर्थापत्ति प्रमाण नहीं	१६०
अप्रतिभा-निग्रहस्थान	५४५	अर्थापत्तिसम का उत्तर	५१७
अप्राप्तकाल	५४३	अर्थापत्तिसम जाति	५१७
अप्रामाण्य के त्रैकाल्यासिद्धेः हेतु का उसके प्रतिषेध में प्रयोग	११६	अर्थाश्रय	४१
अभाव	१८६	अर्थित्व	३५६
अभाव का अप्रामाण्य	१६३	'अवयव' प्रतिज्ञा आदि	६६
अभाव-प्रमाण का प्रमेय	१६३	अवयवि-विवेचन	१८६, ४१८
अभाववाद	४१३	अवयवि-सदभाव आवश्यक	४६०
अभाव विद्यमान का नहीं	१६५	अवयवी अवयवातिरिक्त नहीं	४७५
अभाव स भावोत्पत्ति	३६७	अवयवी का ग्रहण, आश्रय अवयवों से पृथक् नहीं	४७६
अभाव से भावोत्पत्ति में व्याघात दोष नहीं	३६८	अवयवी की सत्ता अमरित्व	४५८
अभ्यास	३५७	अवयवी के अन्य साधक	
अभ्यास शब्दनित्यत्व का साधक नहीं	२१०		१८८, १८८-४३
अभ्यास हेतु शब्दनित्यत्व में	२१०	अवयवी के अस्तित्व में सन्देह	१८२
अभ्युपगमसंस्थिति	६१	अवयवी को अवयव-रूप कहना	
अभ्युपगमसिद्धान्त	६६	ग्राह्य	४७६
अर्थ	३६	अवयवी न मानने पर उपलब्धि	
'अर्थ' गन्ध आदि गुण	४४	सम्भव	४६४
अर्थ-ज्ञान अवयवी का साधक	४७७	अवयवी न मानने पर दोष	४६५
		अवयवी मशयित	४५७
		अवयवी-साधक युक्ति	४१२

अवयवों में न्यूनताधिकता का विचार	६७	आत्मा के नित्य होने से शरीर दाह में पातक नहीं	२५०
अविज्ञातार्थ निग्रहस्थान	५४१	आत्मा के निग	३८
अविशेषसम का उत्तर	५१८	आत्मा देह आदि से भिन्न है	२४५
अविशेषसम ज्ञाति	५१८	आत्मा देहादिसंघात से भिन्न	२५१
अव्यभिचारी विशेषण	२०	आत्मा देहान्तर्वर्ती है	३४२
अव्यपदेश्य विशेषण	१६	आत्मा नित्य है	२६२
अव्यवस्था व्यवस्था है	१०६	आत्मा मुख्य प्रमेय	१-२
असिद्ध (साध्यसम) हेत्वाभास के भेद	६२	आदिमत्त्वात्	१६६
अहंकार निवृत्ति कैसे	४५४	आद्य सूत्र के समास पद	४
अहेतुसम का उत्तर	५१६	आधिपत्य	२४०
अहेतुसम जाति	५१५	आनन्तर्य	३५८
आ		आन्वीक्षिकी विद्या	२
आकाश की विभूता अबाध्य	४७१	आन्वीक्षिकी विद्या, उसका फल	५
आकाश के धर्म	४७१	‘आप्त’ पद का विवरण	१८५
आकृति	२६७	आर्हत दर्शन की कर्मविषयक	
आकृति का लक्षण	२४३	मान्यता	३८३
‘आकृति’, पद का अर्थ रहे	२४०	आश्रय	३५८
आत्मतत्त्व नित्य है	३५३	आश्रयासिद्ध	६२
आत्मधर्म है, ज्ञान इच्छा आदि	३५३	आश्रित	३५८
आत्मधर्म है, स्मृति	३५५	आसन्नभूत भविष्यत् में	
आत्मसन्निकर्ष देह से बाहर		वर्तमान प्रयोग	१६०
नहीं	३३६	इ	
आत्मा	३६	इच्छा	३५६
‘आत्मा’ आदि प्रमेय क्यों ?	३७	इच्छा आदि आत्मा के विशेष	
आत्मा आदि विषयक तत्त्वज्ञान	१०	गुण	३६
आत्मा का प्रत्यक्ष मन के द्वारा	२३	इच्छा आदि गुणों से भिन्न	
आत्मा का शरीर पार्थिव	२७१	आत्मा	३६
आत्मा की सराग उत्पत्ति	२६८	इतिहास पुराण का प्रामाण्य	४४५
आत्मा के देहसम्बन्ध में अविद्वेक		इन्द्रिय	३६
कारण नहीं	६८२	इन्द्रिय एक नहीं	२६२
आत्मा के नित्यत्व में अन्य हेतु	२६५	इन्द्रियकारणविषयक सशय	२७४
आत्मा के नित्यत्व में हेत्वन्तर	२६७	इन्द्रिय-घ्राण आदि	४१
		इन्द्रिय प्रमेय परीक्षा	२७४

इन्द्रियमन सन्निकर्ष निर्देश		उत्कर्षमम आदि छह जाति	५०२
प्रत्यक्ष-लक्षण में अनपक्षित	१३६	उत्कर्षमम आदि जातिप्रयोग का	
इन्द्रियान्तरविकार, आत्मा का		समाधान	५०५
साधक नहीं	२५५	उत्पत्तिविषयक वाद	३६७
इन्द्रियान्तरविकार, देहातिरिक्त,		उत्पत्ति से पूर्व कार्य की सत्ता	४२६
आत्मा का साधक	२५५	उदाहरण	७०, ७५, ५०३
इन्द्रियाश्रय	६०	उदाहरण का लक्षण	७१
इन्द्रियाँ अप्राप्यकारी नहीं	२८५	‘उदाहरण’ प्रत्यक्षरूप	७७
इन्द्रियाँ अभौतिक	२७५	उपचारच्छल का लक्षण	६६
इन्द्रियाँ एक गुणविशेष की		उपनय	७०, ७५
ग्राहक क्यों	३०५	‘उपनय’ उपमानरूप	७७
इन्द्रियाँ एक या अनेक	२८६	‘उपनय’ का स्वरूप	७४
इन्द्रियाँ केवल पाँच	२६३	उपपत्तिसम का उत्तर	५२०
इन्द्रियाँ चेतन आत्मा नहीं	२४७	उपपत्तिसम जाति	५१६
इन्द्रियाँ चेतन आत्मा है	२४७	उपमर्द	२३३
इन्द्रियाँ प्रतिसन्धाता नहीं	६४-६५	उपमान, अनुमान है	१६३
इन्द्रियाँ भौतिक क्यों हैं	२८०	उपमान का अनुमान से भेद	१६३
इन्द्रियाँ भौतिक है	२७५	उपमान परीक्षा	१६०
इन्द्रियाँ स्वगत गुण के ग्राहक		उपमान प्रमाण	३३
नहीं	३०७	उपमान लक्षण में दोष नहीं	१६१
इन्द्रियों की अभौतिकता में		उपलब्धि-अव्यवस्था	५८
हेतुवन्तर	२८४	उपलब्धिसम का उत्तर	५२१
इन्द्रियों की प्राप्यकारिता में		उपलब्धिसम जाति	५२०
सन्देह नहीं	२८७	क्र	
इन्द्रियों की प्राप्यकारिता		ऋण	४३४
सन्दिग्ध	२८६	ऋण अपवर्ग में बाधक नहीं	४३५
इन्द्रियों की रचना	३०५	ए	
इन्द्रियों की रचना मूर्तों से	४३	एक कार्य	३५८
ई		ऐ	
ईश्वर कर्मफल दाता	४०२	ऐतिह्य	१८८
ईश्वर कारण है फलोत्पत्ति में	४०१	ऐतिह्य आदि का शब्द आदि	
ईश्वर क्या है ?	४०३	प्रमाणों में अन्तर्भाव	१८६
उ		ऐन्द्रियकत्व हेतु अनेकान्तिक नहीं	२०२
उत्कर्षसम जाति	५०३	ऐन्द्रियकत्वात्	१६७

क		क्लेशसन्तति का उच्छेद	४५०
कर्म का फल सुख नहीं	४२८	क्लेशसन्तति का उच्छेद सम्भव	४४८
कर्म कारण, फलोत्पत्ति मे	४०१	क्लेशानुबन्ध अपवर्ग का बाधक	
कर्मनिरपेक्ष देहरचना नहीं	३७७	नहीं	४४६
कर्मफल ईश्वरकारित	४०२	क्षणिकत्व कारणानुपलब्धि मे	
कर्मफल कालान्तर मे कैसे	४२७	उदाहरण	३२३
कर्म मनोनिष्ठ नहीं	३८४	ग	
कर्मसापेक्ष जन्म मे अपवर्ग की		गति	२९६
उत्पत्ति	३८१	गन्धर्वनगर	४८४
कर्म सापेक्ष है नर नारी-संयोग	३७७	गुण-व्यवस्था का अन्य सुभाव	३००
कर्मानुष्ठान जरापर्यन्त कब	४३७	गुणान्त रापत्ति	२७३
काणा, अवयव-ताश मे	२५३	ग्राह्य ग्राहक एक नहीं	३०७
कारक पदो का प्रयोग प्रवृत्ति-		घण्टा आदि मे वस्त्व और घ्वनि	२१६
निमित्त के अधीन	१२४	घ्राण आदि के कारण, पृथिवी	
कार्य-कारणभाव तुल्यजातीयों		आदि भूत	२९७
में भी	३९४	घ्राण' इन्द्रिय घ्राण	४९
कार्य द्रव्य मे 'अन्तः' 'बहि'		घ्राण सब पार्थिव गुणो का	
प्रयोग	४७०	ग्राहक क्यों नहीं	३०४
कार्यसम का उत्तर	५२८	च	
कार्यसम जाति	५२८	'चक्षु, इन्द्रिय चक्षु	४२
'कालातीत हेत्वाभास का लक्षण	९४	चक्षु इन्द्रिय दो हैं	२५३
केवलव्यतिरेकि अनुमान	३२	चक्षु एक है	२५२
केवलान्वयि अनुमान	३१	चक्षु का काचादि से अवरोध	
क्लेश आदि दहावयव म चेतना		क्यों नहीं	२८५
नहीं	३६८	चक्षु दो स्पष्ट देखे जाते हैं	२५३
क्लेश आदि मे चेतना का प्रमग		चक्षुरश्मि-अनुपलब्धि स नहीं	२८२
नहीं	३६८	चक्षुरश्मि अनुमान से ज्ञात	२७६
कीटल्य प्रयुक्त 'योग' पद का अर्थ	२	चक्षुरश्मि उपलब्ध नहीं	२८१
क्रिया	३५९	चक्षुरश्मि का प्रत्यक्ष क्यों नहीं	२७७
क्रियाबोध्य वर्तमान काल	१५८	चक्षुरश्मि की उपलब्धि	
क्रिया व ज्ञान देह में एक साथ		न्याय्य है	२८२
अनेक	३७१	चक्षु-रश्मि की रचना	
क्लेश	४३४	प्रयोजनानुसार	२७९
क्लेशसन्तति अनुच्छेद्य	४४८	चार विद्याओं मे तत्त्वज्ञान आदि	६

चालू जीवन कर्म मोक्ष के		ज्ञान (क्षणिक) का ग्रहण	
वाशक नहीं	४४४	अस्पष्ट नहीं	३६२
चेतना आत्मधर्म में मशय	५६४	ज्ञान गुण नित्य नहीं	३३४
चेतना भूत धर्म, पाकज गुण		ज्ञान व्युत्पत्ति नहीं होता	३१७
के समान	३६६	ज्ञान स्पष्ट कैसे	३६३
चेतना शरीरधर्म नहीं	३६४	त	
चेतनाधर्म	४०	तत्त्व की चार विधा	२
चेतन धर्म मन आदि का नहीं	३५२	तत्त्वज्ञान एक विरोधी से दोष	
छ		अंगदय अयुक्त	३६१
छन का लक्षण	६२	तत्त्वज्ञान का परिपाक	४६३
छल के भेद	६६	तत्त्वज्ञान की रक्षा के लिए रत्न	
छल लक्षण परीक्षा	१०१	आदि का प्रयोग	४६५
ज		तत्त्वज्ञान के साधन	४८६
'जग' पद का तात्पर्य	४३७	तत्त्वज्ञान से दुःखनाश का क्रम	७
जगत्संवाद कीमती के लिए	४४२	तद्विहासवाद	४६४
जगत् आदि का अन्यत्र प्रयोग	४६६	तन्त्रसंस्थिति	६०
'जगत्' क्या स्वरूप	८२	तर्क का प्रयोग	८०
जाति	२६७	तर्क का स्वरूप	७६
जाति का लक्षण	१०२, ३४३	तार्किक	२३६
जाति की अभिव्यक्ति आकृति		त्याग	२३६
द्विता नहीं	२४२	त्रिविध सूत्रपद	३२
जाति के भेद	१०५	त्रैराश्य असंगति से एकनाश्य	
'जाति' को क्यों न पदार्थ		हेतु अनैकान्तिक	२६२
माना जाय	२४१	त्वक' इन्द्रिय त्वक	४२
जाति-निर्देश	४६८	त्वक एक इन्द्रिय कवच	२६०
जिज्ञासा आदि अवयव नहीं	६८	त्वक एक इन्द्रियविवर्धन	२६०
जाता चेतन तत्त्व	३१६	त्वक, कवच एक इन्द्रिय नहीं	२६२
ज्ञान इच्छा आदि भौतिक धर्म		द	
ज्ञान इच्छा, द्वेष आदि आत्मा		वध्युत्पत्ति में कारण अनुपलब्ध	
के धर्म हैं	३४५	नहीं	३२३
ज्ञान उत्पत्ति विनाशशील	२६०	दुःख	३७, ३५६
ज्ञान, एक-मात्र अनेक नहीं	३७१	दुःख का स्वरूप	५०
ज्ञान-करणों की प्रवृत्ति समित	३४४	दुःख-प्रसंग की परीक्षा	४२८
ज्ञान के आत्म गुण होने में शय	२४१		

दूध दही का विनाशात्पाद अकारण नहीं	३२६	नित्यमुख अभिव्यक्ति मोक्ष नहीं	५१
दूध दही का विनाशात्पाद गुणान्तर परिणाम	३२४	निन्दा अर्थवाद	१७७
दृष्टान्त का स्वरूप	५१	निबन्ध	३५६
दृष्टार्थ शब्द	३५	नियम-अनियम परस्पर-	
देहादिमघात आत्मा नहीं	२४१	विरोधी	२३२
'दोष' का लक्षण	४८	निरनुयोज्यानुयोग	५४८
दोष के अन्तर्गत है, मोह	३१४	निरर्थक निग्रहस्थान	५४०
दोषों का उभार कैसे	१	निर्णय का लक्षण	८१
दाषों की तीन राशि	३१०	'निर्णय' पक्ष प्रतिपक्ष विना	८२
दोषों की परीक्षा	३१०	न्याय का मुख्य प्रतिपाद्य विषय	१
दोषों के कारण रूपादि	४५५	न्यून निग्रहस्थान	५८३
द्रव्य-प्रत्यक्ष के निमित्त	३०२	प	
द्वेष	३५१	पक्ष प्रतिपक्ष दोनों से निर्णय	
ध		का वचन	८२
धर्म	३६०	पञ्चावयवोपपन्न-	८४
धारण	२३१	पद के अर्थ का विवेचन	२३५
ध्वनि का आश्रय आकाश	२१७	पद के अर्थ में जाति का होना	
ध्वनि की तीव्रता-मन्दता	२१७	आवश्यक	२३७
न		पदार्थ की स्थिति यथावृत्त	३२१
निगमन	७०, ७५	पदार्थ स्वभाव में किसीका	
निगमन का स्वरूप	७४	नियोग नहीं	२८८
निग्रहस्थान का लक्षण	१०४	पद्य आदि में प्रबोध समीलन	
निग्रहस्थान के भेद	१०५	सन्निमित्तक	२६४
निग्रहस्थान पराजय का अवसर	५२५	परकृति अर्थवाद	१७८
नित्य आत्मा का गुण-ज्ञान		परमाणु की नित्यता	४७२
नित्य ही	३३३	परमाणु की नित्यता अवाध्य	४७४
नित्यत्ववाद निराकरण	४०८	परमाणु निरवयव क्यों	४६१
नित्यत्ववादसिद्धि, प्रकारान्तर से	४१०	परमाणु निरवयव नहीं	४६१
नित्यसम का उत्तर	५२६	परिग्रह	२३६, २५५
नित्यसम जाति	५१६	परिमाण	१४८
नित्यत्वसिद्धि-प्रकारान्तर		पर्यनुयोज्यापेक्षण	५४७
का निरास	४१०	पुनरुक्त निग्रहस्थान	५४४
		पुनरुक्ति दोष नहीं वैदिक	
		वाक्यों में	१७५

पुराकल्प -अर्थवाद	१७८	प्रत्यक्ष का ज्ञान प्रत्यक्ष से कैसे	१२८
पुरोवर्ती अवयवों के ग्रहण के साथ पूर्ण अवयवी का ग्रहण	१४१	प्रत्यक्ष के तीन विशेषण	१६
पुरोवर्ती अवयवों में समवेत अवयवी पूर्ण नहीं	१४०	प्रत्यक्षज्ञान का निर्देश	
पूर्ववत्	२६	इन्द्रियाधीन	१३५
पूर्ववत् अनुमान का अन्य विवरण	२८	—प्रत्यक्षज्ञान में इन्द्रियार्थ -	
पृथक्त्ववाद	४११	सन्निकर्ष की प्रधानता	१३३
पृथिवी आदि में गन्धादि गुण व्यवस्था-सगत नहीं	२६६	प्रत्यक्ष पद का अर्थ तथा प्रत्यक्ष का फल	१७
प्रकरणसम का 'अनैकान्तिक' से भेद	११४	प्रत्यक्षप्रमाण का लक्षण	१४
प्रकरणसम का उत्तर	५१३	प्रत्यक्ष में इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष	
प्रकरणसम जाति	६०	असर्वत्रिक	२८४
प्रकरणसम हेत्वाभास का स्वरूप	३४२	प्रत्यक्ष में मन की कारणता	१६
प्रणिधान	६६, ७५	प्रत्यक्ष-लक्षण अपूर्ण	१३१
'प्रणिधान' आदि स्मृति कारण	६६	प्रत्यक्ष-लक्षण परीक्षा	१३०
प्रतिज्ञा	५२६	प्रत्यक्ष-लक्षण में इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष का उल्लेख क्यों ?	१३२
'प्रतिज्ञा' अवयव का स्वरूप	७७	प्रत्यक्ष-लक्षण में मन-इन्द्रिय-सन्निकर्ष का निर्देश आवश्यक	१३५
'प्रतिज्ञा' आदि पाँच अवयवों का परस्पर सम्बन्ध	५२७	प्रत्यक्ष-लक्षण सगत	१३२
प्रतिज्ञान्तर	७६	प्रत्यक्षादि प्रामाण्य त्रिकालसिद्ध	१२१
प्रतिज्ञाविरोध	७६	'प्रदीपप्रकाश' दृष्टान्त का विवरण	१०६
'प्रतिज्ञा' शब्दरूप	५३८	प्रमा-अप्रमा	२२
प्रतिज्ञानन्यास	५३८	प्रमाण आठ होने चाहिएँ	१८८
प्रतिज्ञाहानि	५३५	प्रमाण का परभाव	११५
प्रतिज्ञान्वसिद्धान्त	५३५	प्रमाण का पूर्वप्रभाव	११५
प्रतिज्ञान्वसिद्धान्तसम का उत्तर	५३५	प्रमाण का सहभाव	११६
प्रतिज्ञान्वसिद्धान्तसम का उत्तर	५३५	प्रमाण के भेद	१२
प्रतिज्ञान्वसिद्धान्तसम का उत्तर	५३५	प्रमाण केवल चार	१८६
प्रतिज्ञान्वसिद्धान्तसम का उत्तर	५३५	प्रमाणज्ञान क्या प्रमाणान्तरापेक्षित है	१२५
प्रतिज्ञान्वसिद्धान्तसम का उत्तर	५३५	प्रमाणज्ञान में प्रमाणान्तर-अपेक्षित	१२६
प्रतिज्ञान्वसिद्धान्तसम का उत्तर	५३५	प्रमाणतर्कसाधनापालम्भ	८३

‘प्रमाण’ पद के अर्थ	७	प्राप्ति-सम्बन्ध, शब्द अर्थ का	
प्रमाण-परीक्षा	११४	अनुमेय नहीं	१६७
प्रमाण प्रमेय पदों का प्रवृत्ति निमित्त	११८	प्रारंभ कर्मों का फलभाग	
प्रमाण प्रमेय व्यवहार प्रवृत्ति निमित्त के अनुसार	१२२	अतिवार्थ	४४७
प्रमाण प्रमेयभाव तुलाप्रामाण्य के समान	१२३	प्रेत्यभाव	३७
प्रमाण प्रवृत्ति की विधा	१३	‘प्रेत्यभाव’ का लक्षण	४८
प्रमाण विवेच्य अर्थतत्त्व	२	प्रेत्यभाव की परीक्षा	३६०
प्रमाण सस्या परीक्षा	१८८	फ	
प्रमाणों के प्रभाव में प्रतिषेध की अनुपपत्ति	११६	फल	३७
प्रमाता प्रमेय तथा प्रमाण प्रमेय का एक होना	१२८	फल-उत्पत्ति से पूर्व अरान	४२४
प्रमेय द्वितीय पदार्थ	३६	फल-परीक्षा	४२२
प्रमेय-परीक्षा	२४५	‘फल’ प्रमेय का लक्षण	४६
प्रमाणन का स्वरूप	५६	फलप्राप्ति बालान्तर में कैसे	४८३
प्रवृत्ति	४३४	ब	
प्रवृत्ति अपवर्ग की बाधक नहीं	४४७	बहिष्पवमान की व्याख्या	१७८
प्रवृत्ति और दोष	३७	बर्हस निग्रहस्थान	५२५
प्रवृत्ति का लक्षण	४७	बालक की चट्टी चरक के	
प्रवृत्ति की परीक्षा	३८६	समान नहीं	१८६
प्रवृत्ति शास्त्रीय विधान	४३६	ब्रानक जातमान की चेष्टा	
प्रमेयसम का उत्तर	२०६	चुम्बक के समान	१८६
प्रमेयसम, प्रतिहृद्यन्तगम जाति	५०८	वीज-विनाश से अङ्कुरोत्पत्ति	
प्रामाण्य की उत्पत्ति	१६२	सम्भव नहीं	३६६
प्रानिभ ज्ञान अग्रगण्य नहीं	४४५	बुद्धि	४७
प्रातिभ के समान स्मृति गौपय	३४३	बुद्धि आत्मा का गुण है	३२६
प्राप्ति	३४६	बुद्धि, अद्वय अर्थ का गुण नहीं	३२८
प्राप्तिमम अप्राप्तिमम जाति	५०८	बुद्धि का स्वरूप	३१७
प्राप्तिमम अप्राप्तिमम जाति का उत्तर	५०७	बुद्धि के आत्मगुण हान में कष्ट	
		दोष नहीं	३३२
		बुद्धि (ज्ञान) किसका गुण है	३२८
		बुद्धि निरा या अनिरा	३११
		‘बुद्धि’ पद निर्वचन	४६
		बुद्धि परीक्षा	३१८
		बुद्धि प्रमेय	४१

बुद्धि, मन का गुण नहीं	३२६	मन की परीक्षा	३७०
बुद्धि-लक्षण	२६६	मन के अस्तित्व में प्रमाण	२४
आह्वान वाक्य-विभाग	१७६	मन के देह से बाहर रहते भी	
भ		देहधारण सम्भव	३३८
भय	३५६	मन के देहान्तर्वृत्ति होने में	
भाव को स्वभावसिद्ध न मानना		समान दोष	३४०
व्याहत	४१७	मन, ज्ञान-साधन	३३२
भाव-पदार्थ, अभाव नहीं	४१४	'मन' प्रमेय का लिंग	४६
भाव-पदार्थ, स्वभावसिद्ध नहीं	४१६	मनःप्रेरक-अदृष्ट	१३७
भावोत्पत्ति अनिमित्तक	४०४	मन विभू नहीं	३१८
भावोत्पत्ति अभाव से नहीं	३६७	मन शरीर के बाहर नहीं जाता	३३५
भूत-चैतन्य में बाधक व्यवस्था	३४६	'मन्त्रप्रामाण्य' पद का विवरण	१८३
भूत-चैतन्य में बाधक हेतुवन्तर	३४६	मातृ-आहार देह-रचना में हेतु	३७६
'भूत' पृथिवी आदि	४३	मान	२३६
भूत-मनोगत अदृष्ट में दोष	३८५	माया	४८३
भूतसंसर्ग पारस्परिक	३०४	मिथ्याज्ञान का अस्तित्व	४८५
भूतों के निजी गुण	३०२	मिथ्याज्ञान का स्वरूप	८
भूतों में गुणों का विनियोग	३०१	मिथ्याज्ञान के आधार	४५२
भौतिक धर्म नहीं हैं, ज्ञान, इच्छा		मिथ्याज्ञान के प्रकार	४८५
आदि	३४८	मिथ्याज्ञान यथार्थ पर आश्रित	४८२
म		मिथ्याज्ञान संसार-हेतु कैसे	४५३
मत्तानुज्ञा-निग्रहस्थान	५४७	मूर्त होने से परमाणु सावयव	४७३
मन	३७	मूर्त्युपादान दृष्टान्त साध्यसम	३७५
मन अणु है	३७३	मृगतृष्णा	४८४
मन आत्मस्थानीय	२६०	मोक्ष में देहोत्पत्ति नहीं अणु-	
मन आत्मा नहीं	२६०	इयामता के समान	३८६
मन, आन्तर साधन आवश्यक	२६१	मोह दोष नहीं	३६३
मन इन्द्रिय है	२४	मोह दोषों में पापीयान्	३६२
मन एक है, एक देह में	३७०	य	
मन का देह से बाहर होना		यम-नियम	४६२
बाधित	३३८	यशब्द	२३६
मन का देहान्तर्वृत्ति होना साध्य	३३६	योग	२४०, ४६२
मन का शरीर से बाहर जाना		योगाभ्यास के अनुकूल स्थान	४८६
सम्भव नहीं	३३७	योगी विकरणधर्मा	३४५

र	वस्तुमात्र अभाव नहीं	४७८
'रसत'-इन्द्रिय	४२	वस्तुमात्र स्थायी न होकर प्रतिक्षण
राग	३५६	परिवर्तनशील
रागादि का कारण संकल्प	२६६	वस्तुसत्ता-ज्ञान भ्रान्त
रूपादि विषय, दोषों के कारण	४५५	वस्तुसत्ता यथार्थ है
ल		वाक्छल का लक्षण
लक्षण	३५७	वाद-कथा
लिंग	३५७	विकल्पसम
लेश	२३४	विकार का पुनः प्रकृतिभाव
लोकव्यवहार में अनुवाद-पद	१८२	विकार का पुनः प्रकृतिभाव अयुक्त
व		विकार-धर्म वर्णों में असिद्ध
वर्ण	२३७	विकार पुनः पूर्वरूप में नहीं
वर्णात्मक शब्द-विचार	२१६	आत्मा
वर्णों की 'पद' संज्ञा	२३४	विकार वर्णों में नहीं
वर्णों में अविकार का अन्य हेतु	२२७	विकारोत्पत्ति अनित्य वर्ण में
वर्णों में प्रकृति-विकारभाव का		विकारोत्पत्ति नित्य वर्ण में
नियम नहीं	२३१	विकारों में न्यूनाधिकभाव
वर्णों में विकार असिद्ध	२३१	विक्षेप-निग्रहस्थान
वर्णों में विकार नहीं	२२०	'वितण्डा' कथा का स्वरूप
वर्णों में विकार न होने का		विद्यमान का अन्यत्र अभाव
अन्य हेतु	२२२	असंगत
वर्णों में विकार है या आदेश ?	२१६	विधिव्याक्य
वर्णों में विकारोपपत्ति निराधार	२३०	विनाशकारणानुपलब्धि हेतु शब्द-
वर्णों में व्यवहार्य विकार का		नित्यत्व का असाधक
स्वरूप	२३३	विप्रतिपत्ति
वर्ण्यसम, अवर्ण्यसम	१०४	विप्रतिपत्ति संशयहेतु नहीं
वर्तमानकाल का अभाव	१५५	वियोग
वर्तमान के अभाव में अतीत-		'विरुद्ध' हेत्वाभास लक्षण
अनागत असिद्ध	१५६	विरोध
वर्तमान के अभाव में सबके		विक्षेप प्राणियों की चक्षुरक्षि
सदभाव का विलोप	१५८	का रूप उद्भूत
वस्तु के स्थायित्व में उपपत्ति	३२२	विषय-ज्ञान मोक्ष में रहे
वस्तुग्रहण 'अवयवी' का साधक	१४३	'विषयत्व' सामान्य इन्द्रियैकत्व
वस्तुतत्त्व अभाव नहीं	४६८	का असाधक

‘विषयत्व’ सामान्य एकेन्द्रिय साधक	२६५	व्यवसायात्मक विशेषण आवश्यक	२२
विषयप्राबल्य समाधिवाचक वृत्ति	४८७	व्याप्यत्वासिद्ध	६३
वृत्ति और वृत्तिमान में अभेद नहीं	२३६	शब्द अनित्य है	१६६
वृद्धि	२३४, २३७	शब्द-अर्थ का प्राप्तिरूप सम्बन्ध	१६६
वेद का अप्रामाण्य क्यों	१७०	प्रत्यक्ष से अप्राप्त	१६६
वेद में पुनरुक्त-दोष	१७२	शब्द-अर्थ का सम्बन्ध नियत नहीं	१६६
वेद-शब्द प्रामाण्य में अन्य साधन	१८२	शब्द-अर्थ का सम्बन्ध व्यवस्थित	१६८
वैदिक वाक्य की सत्यता में लौकिक उदाहरण	१७३	शब्द-अर्थ का सम्बन्ध सांकेतिक	१६८
वैदिक वाक्य मिथ्या	१७०	‘शब्द’ आकाशगुण अव्याप्यवृत्ति	२०३
वैदिकवाक्य में मिथ्यादोष नहीं	१७२	शब्द का तीव्र-मन्दभाव	२१७
वैदिकवाक्य में विरोध नहीं	१७३	शब्द के अनित्यत्व का निगमन	२१८
वैदिकवाक्यों में विरोध	१७१	शब्द के अनित्यत्व में अन्य हेतु	२०४
वैदिक शब्द का अप्रामाण्य	१७०	शब्द के आवरण का विवेचन	२०५
वैधर्म्यसम	५००	शब्दनित्यत्व में अन्य हेतु	२०८
वैधर्म्य-हेतु	७१	शब्दनित्यत्व में ‘सम्प्रदान’ हेतु	२०८
व्यक्त घट आदि व्यक्त कारण से	३६६	द्विषित	२०८
व्यक्त देहादि का कारण व्यक्त	३६५	शब्दनित्यत्व में हेतु	२०७
व्यक्तमात्र से व्यक्त की उत्पत्ति नहीं	३६६	शब्दनित्यत्व में हेतु-विनाश	२१२
व्यक्ति-आकृति जाति तीनों पद के अर्थ	२४२	वाण्यानुपलब्धि	२१२
व्यक्ति का लक्षण	२४२	शब्दनित्यत्व हेतु का प्रत्याख्यान	२०७
‘व्यक्ति’ पद का अर्थ	२३६	शब्द-प्रमाण	३४
व्यक्ति में ‘या शब्द’ आदि व्यवहार गौण	२३८	शब्द-प्रमाण, अनुमान नहीं	१६५
व्यतिरेकव्याप्तिक उदाहरण	७२	शब्द-प्रमाण, अनुमान है	१६४
व्यतिरेकव्याप्तिक पञ्चावयव वाक्य	७५	शब्द-प्रमाण के भेद	३५
व्यपधान	३५६	शब्द-प्रमाण-परीक्षा	१६३, १६६
व्यवसायात्मक विशेषण	२१	शब्द-सन्तान-क्रम	२१४
		शब्द-सन्तान में ‘वेग’ संस्कार-निमित्त	२१५
		शब्दानित्यत्व हेतु अनैकान्तिक	२००
		शरीर	३६
		शरीर का गुण नहीं चेतना	३६६

शरीर का धर्म, चेतना नहीं	३६७	सम्प्रदान का पोषक अध्यापन	२०६
शरीर का लक्षण	४०	सम्बन्ध	३५८
शरीर की परीक्षा	२७०	सम्भव	१८८
शरीर की रचना दुरुह	३७८	सर्वतन्त्रसिद्धान्त	६१
शरीर की रचना पूर्वकर्मनुसार	३७३	सर्वनित्यत्ववाद	४०७
शरीर-गुण बाह्येन्द्रियग्राह्य	३६६	सर्वपृथक्त्ववाद का निराकरण	४११
शरीर गुणों में वैधर्म्य	३६६	सर्वानित्यत्ववाद	४०५
शरीरदाह से पातक का आधार	२५०	सव्यभिचार (अनैकान्तिक) के	
शरीर पाञ्चभौतिक आदि नहीं	२७२	तीन भेद	८६
शरीर पार्थिव में श्रौत प्रमाण	२७३	'सव्यभिचार' हेत्वाभास का	
शरीर-भेद कर्मसापेक्ष	३७६	लक्षण	८८
शरीररचना कर्मनिमित्तक नहीं	३७४	सहचरण	२३८
शरीररचना कर्मसापेक्ष	३७५	संख्या	२३६
शरीररचना का क्रम	३७६	संख्यैकान्तवाद	४१८
शास्त्रप्रवृत्ति की तीन विधा	१२	संन्यासाश्रम-शास्त्रविहित	४४३
शास्त्रारम्भ का प्रयोजन	३	संयोग	१४६
शास्त्रारम्भ में मंगलाचरण	६	संयोग से परमाणु सावयव	४७३
शेषवत्	२६	संवाद किनके साथ करे	४६४
शेषवत् का अन्य विवरण	३०	संवाद में षष्ठादि का त्याग	४६५
'श्रोत्र' आकाश-स्वरूप	४३	संशय का लक्षण	५५
'श्रोत्र' इन्द्रिय श्रोत्र	४२	संशय जाति	५११
श्रोत्र स्वगत गुण का ग्राहक	३०८	संशयलक्षण-दोष-समाधान	११०
श्लेष	२३४	'संशय' लक्षण-परीक्षा	१०७
		संशय-लक्षण में दोषोद्भायन	१०७
		संशयसम का उत्तर	५१२
षट्पक्षी का पञ्चम पक्ष	५३२	संशयोत्पत्ति की पाँच अवस्था	५६
षट्पक्षी का षष्ठ पक्ष	५३२	संसार क्या है	१०
षट्पक्षी चर्चा	५२६	संसार दुःख क्यों ?	४३२
षट्पक्षी चर्चा का प्रकार	५२०	संसार सुख-दुःख-मिश्रित	११
		संस्कार अस्थिर है, आत्मस्थानीय	
		नहीं	२६०
सन्निकर्ष छह	१५	संस्कार, समाधि-लाभ में	
समाधिलाभ के उपाय	४६१	सहयोगी	४८८
समानधर्मोपपत्ति	५६	संस्कारसंक्रमण आत्मस्थानीय	२५६
समास	२३७		
समूह	२३६		